

مسئلہ اصرار

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی



شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی



حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مظہم



الادارۃ الاسلامیہ

لاہور، کراچی (پاکستان)

مسئلہ تقلید

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ
 شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی
 حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند

ناشر:-

ادارۃ ایسے پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز
 ایشیا

* ارجمین بکنگس - سوہان روڈ
 پلاکٹ گروڈ بازار - کراچی ۱ - ۷۷۳۳۱

* ۱۹۰ - اندر گی، سکور، پاکستان
 فون ۷۵۳۲۵۵ - ۷۳۳۱۹۱

* دنیا کا سب سے بڑا ال روڈ - لاہور
 فون ۷۳۳۳۱۲ - ۷۳۳۳۱۸

بار اول کس : مارچ ۱۹۷۸ء
 باہتمام : اشرف برادرز - لاہور
 ناشر : ادارہ اسلامیات لاہور
 طباعت :
 قیمت :

ادارہ اشرف برادرز پبلشرز، ایکسپورٹرز

* دنیا بھر میں شاخیں: لاہور، کراچی، اسلام آباد، پاکستان	* برکٹ آرڈر بازار: کراچی، لاہور، اسلام آباد
فون: ۳۳۳۳۳۳۳۳، ۳۳۳۳۳۳۳۳	سویٹنگ ہاؤس: ۳۳۳۳۳۳۳۳

مطالعے کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ - انارکلی - لاہور
 دارالاشاعت اُردو بازار - کراچی ۱
 ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی ۱
 مکتبۃ دارالعلوم، دارالعلوم کراچی ۱۴

ترتیب

مفہم

مسئلہ تقدیر
 از حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی ۵

مسئلہ تقدیر
 از شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۵۵

مسئلہ تقدیر
 از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم ۶۵

مسئلہ تفتدیر

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ علیہ

مع مقدمہ

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع نور اللہ مرقدہ

ناشر

آلاء اسلامیات ۱۹۰ انا رکلی لاہور

مقدمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اما بعد مسئلہ ایک طرف اپنے آثار و مظاہر کے اعتبار سے اس قدر اہل بدہدایت میں سے ہے، کہ کوئی انسان اس سے آنکھ نہیں چڑھا سکتا، اور ہر وہ انسان جو خدا تعالیٰ کو قادر مطلق اور تمام قوتوں سے بالاتر تسلیم کرتا ہے خواہ مذہباً وہ کسی فرقہ میں داخل ہو وہ اردو مسئلہ تقدیر سے کسی طرح گریز نہیں کر سکتا۔

دوسری طرف انسان بالطبع حقائق اشیاء تک پہنچنے کی کوشش کرنے کا خوگر ہے، جب اس راہ سے اس مسئلہ میں غور کیا جاتا ہے کہ اس کی کد اور حقیقت معلوم ہو تو بڑے بڑے ماہر و محقق پھسلنے لگتے ہیں، دراصل وہ اس کی ظاہر ہے کہ مسئلہ تقدیر صفات الہی کا مسئلہ ہے جس کی پوری حقیقت تک انسانی عقل کی پرواز نہیں اور انسانی عقل و فکر کا مختصر سا دائرہ اس کو سمجھ نہیں سکتا۔

لاتدرکۃ الابصار و هو یدرک الابصار والقرآن،

اس کو نظریں نہیں پا سکتیں اور وہ سب نظروں کو پا سکتا ہے۔

ہر مذہب و ملت کے بڑے بڑے محققین نے اس مسئلہ پر کلم اٹھایا، لیکن آخر حقیقت

سب کے بیان کی اس سے آگے نہیں بڑھی کہ

کہ حیرت گرفت آستینم کہ رستم

اس دور الحاد و زندقہ میں اس کی شدید ضرورت تھی کہ اہل عصر کے مذاق اور ذہن فکر کے مطابق کسی سلیس عنوان سے مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا جائے۔

سیدی و استاذی شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ کو

حق تنائے نے بیان و توضیح کا ایک خاص مکملہ عطا فرمایا تھا، اس لئے ہمیشہ اکابر اہل عصر کی نظریں بھی اس قسم کے مسائل میں انہیں پر پڑتی تھیں، میرے استاذ محترم محدث العصر حضرت

مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہ نے بار بار آپ سے فرمایا کہ میرا دل چاہتا ہے کہ دو مسئلوں کی توضیح آپ مستقل رسالوں کی صورت میں لکھ دیں ایک مسئلہ معجزات انبیاء و سرے

مسئلہ تقدیر، پہلے مسئلہ پر تو حضرت مدوح نے عرصہ ہوا ایک رسالہ "خوارق عادات" کے نام سے تصنیف فرمایا تھا جو اسی وقت شائع بھی ہو گیا، دوسرا مسئلہ باقی تھا، اس کے

لئے فرصت کا انتظار رہا، تا آنکہ جامعہ اسلامیہ ڈابھیل ضلع سورت میں ایک سال درس صحیح بخاری میں آپ نے اس مسئلہ پر ایک جامع تقریر فرمائی یہ تقریر بخاری حضرت

مولانا کے ایام سے پوری ضبط کی جاتی تھی، یہ مسئلہ بھی اس میں پوری وضاحت و تفصیل کے ساتھ ضبط ہو گیا، پھر حضرت مولانا نے اس تقریر پر نظر ثانی کر کے جا بجا اصلاحات

فرمائی، اور مسئلہ تقدیر پر خصوصیت سے اضافے فرما کر اس کو ایک مستقل رسالہ میں شائع کرنے کے قابل بنادیا، مگر حکم قضا و تقدیر شیخ الاسلام کی حیات میں اس کی اشاعت کی توفیق

نہ آئی، اب اللہ تعالیٰ نے جزائے خیر عطا فرمائے مولانا مرحوم کے برادر خرد و بھائی فضل حق صاحب عثمانی کو کہ انہوں نے اس کی اشاعت کا انتظام فرما دیا۔

مقیم کراچی ۲۹ محرم ۱۳۷۱ھ

ایک اہم مشبہ اور اس کا ازالہ

رہا یہ کہنا کہ کسی شخص کا جنتی یا جہنمی ہونا اور اسی طرح سعید شقی ہونا جب پہلے لکھا جا چکا ہے تو عمل کی کیا ضرورت، تقدیر کا لکھا تو ہر حال پورا ہو کر رہے گا قیلت تدریر

انسان مختار ہے یا مجبور

خیر یہ تو ایک سوال و جواب کی تقریر و تشریح تھی جو صحابہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان پیش آچکا، اس کے بعد یہاں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے یہ اعمال آیا ہمارے ارادہ و اختیار میں ہیں، یعنی ان کے صدور میں ہمارے اختیار و ارادہ کو کچھ دخل ہے یا ہم بالکل مجبور محض اور مضطر ہیں، یہ سوال اس لئے ہو رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم کے خلات ایک ذرہ بھی نہیں بل سکتا ہر شخص وہی عمل کر سکتا ہے اور کر گیا جو علم الہی میں پہلے سے مقرر اور طے شدہ ہے، تو پھر بظاہر عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر ہوا، اور عامل کے اپنے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے صدور میں نہ رہا۔ گویا بندوں کے سارے اعمال اضطراری ہو گئے، لیکن فی الحقیقت یہی بات غلط ہے کہ علم الہی کی وجہ سے عامل کا ارادہ و اختیار سلب ہو جاتا ہے۔ یہ ایک ہر چیز ٹھیک اسی طرح وقوع پذیر ہوگی جو علم الہی میں ازل سے طے شدہ ہے ایک رتی برابر بھی اس سے مختلف نہیں ہو سکتا مگر یہ علم الہی انہی ہمارے ارادہ و اختیار کو کچھ بھی سلب نہیں کرتا بلکہ انہی اس کو اور زیادہ ثابت و مستحکم کرتا ہے، کیونکہ علم الہی میں مثلاً ہمارے اعمال اختیار کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ فلاں شخص اپنے ارادہ و اختیار سے فلاں عمل فلاں وقت میں کرے گا، بناؤ علیہ یہ ضروری اور لازم ہوگا کہ وہ شخص اپنے ارادہ و اختیار ہی سے وہ عمل انجام دے، ورنہ ایک چیز کا علم الہی کے خلات واقع ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

کی دلیل ہے کیونکہ تقدیر میں جہاں یہ لکھا ہے کہ فلاں شخص جتنی یا سعید ہوگا و جتنی یہ بھی لکھا جا چکا ہے کہ وہ شخص فلاں عمل کر کے اس نتیجہ پر پہنچے گا۔ لہذا وہ اعمال بھی مقدر ہوئے اور ان کا صدور بھی تقدیری کا ایک جزو ہوا، پھر اس کے خلات کیسے ہو سکتا ہے پس یہ سوال کہ ہم عمل کیوں کریں، یا عمل میں زیادہ جان کیوں ماریں، اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہماری تقدیر میں جن اعمال کے ذریعہ جنت میں پہنچنا یا دجالت عالیہ حاصل کرنا لکھا ہے ان کا صدور بھی ہم سے ضروری و لازمی ہے جس طرح دنیا میں ایک مدت متعین تک ہماری حیات جن اسباب کے ذریعہ مقدر ہے ان اسباب کی مباشرت بھی تقدیری طور پر ہمارے لئے ضروری ہے، تقدیر میں صرف نتائج و مستببات ہی نہیں، ان کے اسباب و ذرائع اور مبادی بھی پہلے سے لکھے ہوئے ہیں۔ لہذا یہ سوال بالکل بے موقع ہے۔

خلاصہ یہ کہ جس شخص کا جتنی یا جہنمی ہونا مقدر ہے وہ خواہ کتنی ہی بحث و تکرار کرے اس کی طبیعت آخر کار اسی طرف چلے گی اور وہی اعمال صالحہ یا افعال کفریہ اس کے لئے آسان ہوتے چلے جائیں گے، جو اس کے آخری نتیجہ تک پہنچنے کے وسائل و ذرائع ہیں اور ان اچھے بُرے اعمال کی تفریق و امتیاز جن اسباب پر مبنی ہے مثلاً انزال کتب و ارسال رسل وغیرہ ان سب کا وقوع پذیر ہونا بھی ناگزیر ہوگا، ہر حال جس طرح ایک شخص کا جتنی یا جہنمی ہونا مقدر ہے، اس کے مناسب اعمال کا صدور بھی مقدر ہے اور اچھے بُرے اعمال کی تقسیم کے لئے کتابوں اور رسولوں کا آنا بھی مقدر ہے، یہ سب چیزیں ایک طے شدہ پروگرام کے مطابق ہو کر رہیں گی۔

علاوہ بریں علم الہی میں کسی عمل کے مقرر و متعین ہونے کی وجہ سے عامل کا مسلوب الارادہ والا اختیار نہ ہونا ایک اور حجت سے بخوبی سمجھ میں آسکتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے افعال و اعمال عباد کے متعلق بحث کو معترضی رکھیے، میں پوچھتا ہوں کہ خود اللہ تعالیٰ کے جو کچھ افعال تصرفات ہر وقت اس کائنات میں مشاہد ہیں وہ سب اس کے علم قدیم محیط میں پہلے سے ثابت ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں ہیں تو جہل لازم آتا ہے، لہذا ماننا پڑے گا کہ خود اللہ تعالیٰ جو کچھ افعال اس دنیا میں کرتے ہیں وہ سب علم قدیم میں پہلے ہی سے مشہور ہیں، کیونکہ جہل ممتنع ہے، اب سوال یہ ہے کہ خود اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اس کے علم ازلی محیط کے خلاف ہو سکتا ہے؟ اگر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ظاہر و مسلم ہے تو یہاں بھی وہی بحث آگئی جو قسم افعال عباد کے متعلق کر رہے تھے، اگر جب علم قدیم سے خلاف نہیں ہو سکتا، تو عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر ہو گا، اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ بندے تو رہے ایک طرف خود اللہ تعالیٰ بھی فاعل و مختار نہ ہو، نہ تو افعال عباد کا علم میں تھے، یہاں خود افعال باری کا مضطر رہنا لازم آگیا۔

پس ثابت ہوا کہ کسی فعل کے ساتھ علم الہی کے متعلق ہونے سے فاعل کا مضطر اور مسلوب الارادہ ہونا لازم نہیں، خواہ وہ فاعل اللہ تعالیٰ ہو یا بندے ہوں تو اصل بات وہی ہوتی جو میں کہہ چکا ہوں کہ علم ازلی قدیم عامل کے ارادہ و اختیار کی نفی نہیں کرتا، اسے ایک نام تمام سی مثال سے سمجھئے، آپ جانتے ہیں کہ ریل گاڑیوں کی آمد و رفت نا بجا ایک خاص شدہ نام نہیں بلکہ موافق و مطابق ہوتی ہے، لیکن کیا اس نام میں کو ریل کے چلنے اور اس کی حرکت میں ناسا بھی مدخل ہے، ظاہر ہے کچھ بھی مدخل نہیں، تو بطور تقریباً الی الفہم کے علم الہی بطور نام نہیں کے سمجھئے فرقہ

کہ نام میں بنانے والوں کا علم چونکہ محیط و کالی نہیں وہ لوگ محض اپنے قواعد و اصول کی بنا پر طے کر لیتے ہیں کہ فلاں اسٹیشن پر گاڑی فلاں وقت پہنچے گی، اُن کو یہ خبر نہیں ہوتی کہ کسی دن درمیان میں لائن ٹوٹ جائے گی، یا انجن خراب ہو جائے گا، یا اور کوئی حادثہ پیش آئے گا، اس لئے گاڑی لیٹ ہو جائے گی، اس قسم کے عوارض و موانع جزئہ کا علم محیط ان کو نہیں ہو سکتا، لہذا کبھی کبھی ان عوارض و حوادث کی بنا پر ان کے طے کئے ہوئے نام میں سے تخلف ہونا ناگزیر ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ تمام جزئیات پر مہو بہ ہوئے، جمیع تفصیلاً محیط ہے، لہذا وہ برابر بھی اس کے علم سے تخلف نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ وہ نام میں بنانے والوں کو بھی اگر ایسا ہی علم محیط حاصل ہوتا، تو تخلف ہرگز نہ ہوتا، بہر حال یہاں تشبیہ دیتے وقت تخلف و عدم تخلف کی بحث نہیں، بلکہ تشبیہ صرف اتنی بات میں ہے کہ انجن کی حرکت اور اسٹیم کے فعل میں اس نام میں کو کوئی مدخل نہیں، انجن اسٹیم کی طاقت اور اپنی حرکت سے ڈرائیور کے ارادہ کے موافق چلتا ہے، نام میں بنانے والوں کی حرکت کرنے میں کوئی مدخل نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم قدیم عامل کی قدرت و اختیار کو سلب نہیں کرتا، بلکہ علم تو معلوم کے تابع ہوتا ہے کیونکہ علم اس معلوم کے صحیح انکشاف ہی کا نام ہے معلوم کے واقع ہونے میں علم کا کوئی مدخل نہیں۔

مسئلہ تقدیر کے متعلق معترضہ کے عقائد

یہاں تک حدیث اسباب کے متعلق گفتگو ختم ہوئی، اب میں مستقل طور پر مسئلہ تقدیر

کے متعلق کچھ مزید روشنی ڈالنا چاہتا ہوں صحیح مسلم کی کتاب الایمان میں ایک روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ ہماری طرف کچھ لوگ ہیں جو علم میں اشتغال رکھتے ہیں اور اس کی گہرائی میں گھستے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں کہ اِنَّ لَا قَدْرَ وَاَنَّ لَا مُوَالَفَتَ یعنی تقدیر کوئی چیز نہیں اور بندہ جو کچھ کام کرنا ہے پہلے سے اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا کوئی علم نہ تھا (معاذ اللہ) کچھ نہیں جانتا تھا کہ بندے کیا کام کریں گے بلکہ کسی بندے سے کوئی فعل صادر ہو چکنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس کا علم ہوتا ہے، جیسا کہ صدور افعال کے بعد ہیں اور ہمیں بھی کچھ علم ہو جاتا ہے۔

الغرض یہ لوگ اللہ سے علم قدیم محیط کی نفی کرتے ہیں۔ افعال عباد کے وجود میں آنے سے پہلے ان کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں کرتے۔ یہ عقیدہ بعض قدما معتزلہ کا تھا جیسا کہ حافظ نے تصریح کی ہے لیکن بعد میں معتزلہ نے اس عقیدہ کو جس سے حضرت حق جل مجدہ کی طرف جہل کی نسبت آتی تھی جو اس کی جناب رفیع میں سخت ترین گستاخی ہے ترک کر دیا، کما مخرج بہ القرطبی (فتح الملہم ص ۱۶۱، ج ۱)

اب متاخرین معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ افعال عباد وجود میں آنے سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کے علم قدیم محیط میں طے شدہ ہیں اس کو پہلے ہی سے سب کچھ علم ہے کون بندہ کیا کیا کام کرے گا جیسا کہ اہل سنت کا عقیدہ ہے لیکن یہ متاخرین معتزلہ حق تعالیٰ کو جہل کے عیب سے منزہ سمجھتے ہوئے ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ عباد کا خالق تو ضرور ہے، پر ان کے افعال کا خالق نہیں۔ عباد اپنے افعال کے خود خالق ہیں، خدا کا اس میں کچھ دخل

نہیں ہوتا۔ اصل یہ ہے کہ بندے دو نوع قسم کے کام کرتے ہیں، اچھے بھی، بُرے بھی طاعت اور عدل و انصاف کا بھی ان سے صدور ہوتا ہے، اور مظالم و مصادی کا بھی، اب اگر بندوں کے جملہ افعال کا خالق باری تعالیٰ کو تسلیم کر دیا جائے تو ضرور و قبح کی نسبت اس کی طرف لازم آتی ہے جو محال ہے، اس سے بچنے کی تدبیر قدما معتزلہ نے تو جیسا کہ ابھی گزر چکا ہے یہ سوچی تھی کہ سرے سے علم باری ہی کا انکار کر دیا جاوے ”نہ رہے گا بانس نہ بچے گی بانسی“ یعنی باری تعالیٰ نے سب مخلوقات کو پیدا کر دیا، اور بندوں میں ہر قسم کے کام کرنے کی قدرت اور قوتیں بھی رکھ دیں، آگے چل کر بندے ان قوتوں کو کون کاموں میں استعمال کریں گے۔ اچھے یا بُرے میں، اس کا کوئی علم اُسے نہ تھا۔ اس نے تو گویا بندے کے ہاتھ میں توار دے دی، آگے انھیں توار سے چھادی سپیل اللہ کرے گا، یا اُسے کسی معصوم اور بے گناہ آدمی کی گردن پر چلائے گا، اس کی نہ باری کو پہلے سے خبر تھی، نہ اس میں اس کا کچھ دخل (الایمان باللہ)

متاخرین نے سمجھا کہ علم باری کا انکار کرنا تو بدترین جہل و حماقت ہے، ہاں بندوں کے افعال کو انہی کی ذوات تک محدود رکھا جائے، اور ان کا رشتہ انتساب باری تعالیٰ سے منقطع کر لیا جائے، تو پھر ان کے بُرے بچنے کی ذمہ داری بھی انہی پر عائد ہوگی ضرور و قبح کی نسبت خداوند قدوس کی طرف نہ رہے گی۔ اس لئے یہ دعویٰ کر دیا کہ بندوں کے افعال خود بندوں کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں حق تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کو کوئی دخل نہیں، گو خود بندے اور ان کی تمام قوتیں اس خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں

پیدا کئے اور ان پر اس ظالم کو درست رس دی قطعی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ ظالم ان سامانوں سے کام لے گا۔ ان حالات میں تنہا رے زعم کے مطابق حق تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس کیسے قائم رہ سکتی ہے۔ حالانکہ اس تنزیہ و تقدیس کو ثابت رکھنے کے لئے تم نے ایک خالق کے سوا کروڑوں خالق تجویز کئے تھے، یعنی ہر بندے کو مستقل خالق مانا تھا۔ پھر بارش سے بھلا کہ پرنالہ کی پناہ لینے سے کیا فائدہ ہوا جبکہ عباد کو اپنے افعال کا خالق بنا کر اور ایک نوع کا شرک اختیار کر کے بھی نسبت شرور الی اللہ سبحانہ کا الزام جوں کا توں رہا۔

ایک واضح مثال

مثال کے طور پر سمجھئے کہ نہر عون کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا۔ اُسے تندرستی دی تھیں کی طبیعتی قوتیں اس میں رکھی، ساز و سامان چشم و قدم، قوت و اقتدار اور ملک و سلطنت کے لوازم اس کے قبضہ میں دیئے جس کے غور اور غمنہ میں انا دیکھم الاعلیٰ کا دعویٰ کر دینا حضرت موسیٰ کی دعوت حق کو ٹھکرا دیا، بنی اسرائیل پر ظلم کئے اور ظاہری اقتدار پر اتنا کہ کہنے لگا۔ الیس لی ملک مصر و هذا الانہما وتجوی من تحتی، حالانکہ خداوند قدوس اپنے علم قدیم سے جانتا تھا کہ یہ ملعون ان تمام سامانوں اور قوتوں کو اس طرح کی شرارت و فساد اور اغوا، و اضلال کے کاموں میں صرت کرے گا۔ اب متناحرین معززہ سے سوال یہ کہ یہ سب باتیں جانتے ہوئے اسے پناہ ہی کیوں کیا، پناہ ہی نہ کرتے یا پیدا ہونے کے بعد اندھا، ٹکڑا، پاچ بنا دیتے، یا اس پر فالج گرا دیتے یا ساز و سامان کچھ نہ دیتے، ایک

لیکن ان قوتوں سے اچھا یا بُرا کوئی کام کرنا یہ بالکل بندوں کے اختیار میں ہے گویا جس تلوار سے وہ کسی بے گناہ کو قتل کرتا ہے وہ خدا کی دی ہوئی ضرور ہے، تاہم اس تلوار کا چلانا، یہ بندے کا کام ہے جس سے خدا کے ارادے کا کوئی قتل نہیں، اس طرح اس فعل کی بُرائی کا باری تعالیٰ کی جانب انتساب نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان لوگوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ انتساب جرم کی طرح اعانت جرم بھی جرم ہے۔ خون ناحق کے قاتل اسباب و وسائل اور آلات و قوتی اگر ایک شخص نے قاتل کے لئے فراہم کئے اور قطعی و یقینی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ قاتل ان سامانوں اور قوتوں کو بے گناہوں کے قتل ہی میں استعمال کرے گا، باوجودیکہ وہ قادر تھا کہ اگر چاہتا تو یہ سامان اور قوت اس کے ہاتھ میں نہ دیتا یا ایسا معذوق کر دیتا کہ اسے قتل پر قدرت ہی نہ رہتی، تو عموماً یا قانوناً کسی عاقل حکیم کے نزدیک ایسا شخص جرم مذکور سے بالکل بے گناہ نہیں سمجھا جاسکتا، البتہ اگر اسے اسباب و آلات دیتے وقت یہ علم نہ ہوتا کہ لینے والا ان چیزوں کو کہاں استعمال کرے گا تو بیشک معذور سمجھا جاسکتا تھا اس اعتبار سے قدامت معززہ اپنی گمراہی میں دود اندیش تھے کہ انہوں نے مشروع سے علم الہی تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا، متناحرین جب علم الہی کی ہمہ گیری اور احاطہ کو تسلیم کر چکے تو اب عباد کو خالق افعال مان کر بس ان کے لئے عقلاً کوئی چارہ کار نہیں دیتا کہ اللہ کی طرف شرور کی نسبت سے انکار کر سکیں، کیونکہ اس ظالم قاتل کو آخر پیدا تو اسی نے کیا، اس کے بازو میں قوت اسی نے رکھی جس سے وہ تلوار اٹھاتا ہے۔ اس کے اندر قدرت اور قوتِ اداوی اور تمام اسباب قتل اسی نے

بھیک منگا فقیر بنا دیتے مگر ان باتوں میں سے کچھ نہ ہوا بلکہ اسباب و وسائل کی مستراوانی انتہا کو پہنچا دی گئی اور مسرعون سے پہلے اہلس کو دیکھتے جہنم مشرک کا مادہ ہے۔ دیاں اس سے بھی زیادہ پیسورت نمایاں ہے۔ الغرض محض افعال کا خالق مان کر بھی وہ عقدہ حل نہیں ہوتا جس کے حل کرنے کے لئے اس عقیدہ شرکیہ کے ارتکاب کا تحمل کیا گیا تھا نسبت الشرائع کا شبہ بدستور باقی رہتا ہے اور تنزیہ کمال کی تصویر پوری نہیں ہوتی۔

الحاصل جب متاخرین معتزلہ نے علم قدیم کو تسلیم کر لیا تو اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کو پہلے ہی سے معلوم تھا کہ فلاں شخص یہ فساد اور شرارت و بغاوت کرے گا تو اس کو روکنے پر اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے تاکہ یہ شرارت نہ ہو سکے، یا قدرت نہیں، اگر قدرت نہیں تو عجز لازم آتا ہے اور وہ بھی ایسا بدترین عجز کہ خالق اپنی مخلوق کے اور خدا اپنے بندہ کے مقابلہ میں عاجز ٹھہرتا ہے اور اگر روکنے پر قدرت ہے پھر نہیں روکتا بلکہ اس کو شرارت کے سامان اور قوت سے امداد دیتا ہے تو سہ لازم آئے گا، پس علم قدیم کو مان لینے کے بعد اشکال سے چھوٹنے کی کوئی صورت نہیں اس لئے امام شافعی نے فرمایا، کہ "ان سلمہ القدادی العبد المخلص" علم کو تسلیم کر لینے کے بعد عجز یا سہ ضرور لازم آئے گا جو سب کے نزدیک نقص ہے۔

افعال عباد کی حکیمانہ تشریح

اس کے بعد ادھر بھی غور کرنا چاہیے کہ عباد کو ان کے افعال کا خالق کہنا کہاں تک

قابل قبول ہو سکتا ہے کسی چیز کے خالق ہونے کے معنی بالارادہ وجود عطا کرنے کے ہیں اب دیکھئے کہ مثلاً زید کا وجود خود اس کے قبضہ میں نہیں خدا کے قبضہ میں ہے اور اسی کا عطا کیا ہوا ہے، اس میں اور اک احساس بقل، قدرت، قوت ارادی اور جوارح یہ سب چیزیں جن سے وہ کوئی عمل کرتا ہے خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں، اور آگے چلے مراتب قصد (مقصد) خاطر، حدیث، نفس، ہم اور عزم، کو چھوڑ کر کسی فعل اختیاری کے نفس صدور و وقوع کی کیفیت ملاحظہ فرمائیے، ابن سینا نے "قانون" میں لکھا ہے کہ سوکت ارادی جو عینا سے متعلق ہے اس کی تکمیل اس قوت سے ہوتی ہے جو دماغ سے بواسطہ اعصاب و عضلات پہنچتی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عضلات جو اعصاب و رباغات وغیرہ مشتمل ہیں جب سمٹ جاتے ہیں تو دوسرے جوارح و عصب سے ملتمس اور عضلات میں نفوذ کئے ہوئے ہے کھینچ جاتا ہے جس سے اعضا بھی کھینچ جاتے ہیں اور جب عضلہ منبسط ہوتا ہے تو دوسرے ڈھکیا، پڑ جاتا ہے اور عضلہ دوسرے ہو جاتا ہے۔ ا۔

اس تشریح سے معلوم ہوا کہ نفس انسانی اور اک کے بعد کسی کلام کا ارادہ کرنا ہے تو عضلات کو جو جسم انسانی میں پانچ سو انتیس ہیکشش وغیرہ دے کر کسی عصب خاص کے ذریعہ جوستہ میں جس عضو کو چاہتا ہے خاص حرکت دیتا ہے جس سے فعل مطلق و وقوع میں آتا ہے۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ نفس انسانی کو سر سے لے کر پاؤں تک جس عضو کو حرکت دینا ہو تو ضرور ہے کہ پانچ سو انتیس عضلات اور ستتر اعصاب میں سے اس عضلے اور اس عصب کو حرکت دینا ہوگا جو اس خاص عضو سے متعلق ہے اور یہ ظاہر ہے کہ

قبل اس کے کسی عضلے اور عصب کو حرکت دیں اس کو معین کرنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ خاص اسی کو حرکت دی جائے جس کی طرف توجہ ہے اور معین کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ پیش تر تمام اعصاب و عضلات کو بالتفصیل جان لے، اس کی مثال بعینہ ایسی ہوگی جیسے مکھن کے وقت قلم کو حرکت دینے کے واسطے پہلے چند انگلیوں کو متعین کرتے ہیں جن سے قلم کو حرکت دینا ہوتا ہے پھر ان انگلیوں کو ارادہ و اختیار سے حرکت دیتے ہیں جن سے قلم کو حرکت ہوتی ہے، اس موقع پر ہم اہل انصاف سے درخواست کرتے ہیں کہ جس عضو کو چاہیں کلمات و مرات حرکت دے کر بغور و تحقیق اپنے وجدان سے دریافت کریں کہ اس اختیاری حرکت کے وقت کسی عضلہ یا عصب کی طرف نفس کی ادنیٰ توجہ بھی ہوتی ہے، یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندر کوئی عضلہ یا عصب بھی ہے یا کسی چیز کو ہم کھینچتے ہیں جس سے وہ عضو کھینچتا ہے کوئی اس کی گواہی نہیں دے سکتا کہ اندر ولی کیا کیفیت ہے اور عضلات کو عصب کیونکر کھینچتے ہیں میری دانست میں اگر کوئی پوری پوری وجدانی حالت کی ایمان سے خبر دے تو یہی کہے گا کہ اعضا و عضلات کو میں تو نہیں کھینچتا ہاں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں عضو کو حرکت دینا چاہتے ہیں، پھر بتایا ہے کہ ادھر توجہ ہوئی اور ادھر اس کو حرکت ہو گئی۔ یہاں یہ کہنا بے موقع نہ ہو گا کہ عصب و عضلے کو حرکت دینا بھی ہمارے اختیار سے خارج ہے، کیونکہ اختیاری حرکت ہوتی تو اس کا علم اور ارادہ بھی ضرور ہوتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ حرکت کا ارادہ بعینہ عصب و عضلے کی حرکت کا ارادہ ہے، اس لئے کہ جب ہمارے وجدان ہی میں نہیں کہ عصب بھی کوئی چیز ہے تو پھر یہ کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حرکت کا ارادہ ہوا، پھر جب بحسب تحقیق

حکماً و اہلباً، سے یہ ثابت ہے کہ بغیر عضلات و اعصاب کی حرکت کے کوئی عضو حرکت نہیں کر سکتا، تو ضرور ہوا کہ وہی لطفت الیہ بالذات ہو گو مقصود بالذات ان کی حرکت نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ فعل کے وقت تحریک و فیوجہ ہوتی ہے وہ یا خود بخود ہوتی ہے، یا ہمارے ارادہ سے یا حق تعالیٰ کے خلق سے چونکہ مسلم ہے کہ کسی حادثہ چیز کا وجود بغیر موجد کے نہیں ہو سکتا، اس لئے خود بخود تحریک عضلات ہونا باطل ہے اور تشریح سابق سے ثابت ہے کہ حرکت ہمارے ارادہ سے بھی نہیں ہوتی تو اب وہ تیسری صورت باقی رہ گئی کہ حق تعالیٰ ہی کا کام ہے، الحاصل فعل کے سلسلہ میں اس سے لے کر وقوع فعل تک کوئی وجہ ایسا نہیں کہ حق تعالیٰ کا مخلوق نہ ہو، اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح آدمی کی ذات و صفات مخلوق الہی ہیں اسی طرح اس کے جملہ حرکات و سکنت اور افعال بھی مخلوق الہی ہیں۔ مسئلہ کی یہ حکیمانہ تقریر فیضیت جنگ مولانا انوار اللہ خاں مرحوم نے اپنے رسالہ ”خلق افعال“ میں کی ہے۔

افعال عباد کے متعلق حضرت مولانا نانوتویؒ کی تحقیق

حضرت مولانا محمد فاکم صاحب رحمہ اللہ نے اسی مضمون کو ایک عامیانہ مثال میں سمجھایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر جھگڑتے ہوئے حاکم کے پاس آتے۔ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ کھیت کی یہ تیار شدہ پیداوار میری ہے، اور میں ہی اس کا مالک ہوں۔ ان میں ایک سے حاکم نے پوچھا کہ زمین کس کی ہے؟ اس نے جواب

دیا کہ زمین میری نہیں دوسرے کی ہے بیچ بھی اسی کا تھا، آب پاشی بھی اسی نے کی تھی، بل بھی اسی نے پیدا کیا، غرض جس قدر چیزیں اور کام اس کھیت کے تیار ہونے تک پیش آئے سب دوسرے کے ہیں، البتہ ان سب سے جو پیداوار حاصل ہوئی وہ میری ہے میں صرف اس پیداوار کے مالک ہونے کا مدعی ہوں، اب بتائیے کہ کون سی دنیا کی عدالت ہے جو اس مسخرے کے حق میں ڈگری دے گی، بس اسی طرح سمجھ لو کہ افعال عبادت میں اشخاص جن تو توفیق اور جن اسباب و آلات وغیرہ سے وقوع پذیر ہوئے وہ سب من اولہا الی آخرہ، جب خدا کی مخلوق ہیں تو نفس افعال جو ان کا ماحول اور نتیجہ ہے خدا سے بہت کم بندوں کی مخلوق کیسے بن جائیں گے۔

معتزلہ کا انجام

معتزلہ نے خلق کے معنی میں غور نہیں کیا ورنہ ایسا مضحکہ خیز دعویٰ ہرگز نہ کرتے، اس تمام تقریر سے میرا مقصود یہ ہے کہ یہ جو قدامت معتزلہ نے علم ہی کا انکار کر دیا یا ان کے متاخرین نے افعال عباد کا خالق عباد کو قرار دیا جس کے نتیجہ میں ان کو لاکھوں کروڑوں فضیلت حقیقی ماننے پڑے، اور ایک ایک بندہ کے حصہ میں لاکھوں کروڑوں مخلوقات تسلیم کرنی پڑیں جن کا عدد خدائی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے گا، اس گندے عقائد پر معتزلہ کو کس چیز نے مجبور کیا، صرف اسی بات نے کہ ظلم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف لازم نہ آئے تو مجھے یہ دکھانا ہے کہ بالفرض اگر تم اس سے بچ بھی گئے تو کونسا تیر مارا، اگر ظلم وغیرہ کی

نسبت سے تم نے دامن بچا دیا تو اس سے زیادہ شنیع و قبیح چیزوں کی نسبت میں مبتلا ہو گئے، یعنی جہل یا عجز یا سفسہ، دھوپ سے بھاگ کر آگ کی پناہ لینا اس کو کہتے ہیں، پھر اس پر طرہ یہ کہ جس اعتراض سے بچنا چاہا تھا وہ بھی قائم رہا، اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ بیشک مسئلہ تقدیر کے ماننے میں اشکالات اور دشواریاں ضرور ہیں، مگر اس کا زماننا ماننے سے بھی زیادہ مشکل ہے یہ تو معتزلہ کا حشر تھا۔

فرقہ جبریہ کے عقائد

ان کے بالمقابل ایک فرقہ جبریہ کہلاتا ہے، معتزلہ نے تو عباد کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا تھا، جبریہ کہتے ہیں کہ خالق ہونا تو کجا بندہ اپنے افعال میں بالکل مجبور محض ہے، اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے کاموں میں نہیں، ان لوگوں سے ہمارا سوال یہ ہے کہ تم بندہ کو اپنے افعال میں ایسا مجبور محض مانتے ہو جیسے اینٹ پتھر حالانکہ تم کو خود بھی انسانی حرکات میں فرق کرنا ناگزیر ہے، مثلاً کاتب کے ہاتھ کی حرکت اور شمشیر کے ہاتھ کی حرکت میں فرق بدیہی ہے، آخر ان دونوں حرکتوں میں وہ فرق تم کو بیان کرنا ہوگا اگر ان میں منسوق کا انکار کرتے ہو تو یہ محض مکابره اور بدانت کا انکار ہے اور جس شخص کی بات اس حد تک پہنچ گئی ہے وہ قابل خطاب ہی نہیں، اس لئے کہا جاتا ہے کہ قدریہ تو بے ایمانی میں خالق ہیں، کیونکہ انہوں نے اللہ کے سوا بے شمار خالق بنجو یز کر لئے، اور جبریہ حماقت و بدانت میں گئے، کیونکہ حرکت ارادیہ اور حرکت غیر ارادیہ اضطراریہ

کھڑکتا المرنش میں ایک جانور بھی فرق کرتا ہے مثلاً ایک کتے کو آپ نے پتھر مارا تو کتا اس پتھر کی طرف بھونک کر نہیں جاتے گا، بلکہ پتھر مارنے والے کی طرف متوجہ ہوگا، حالانکہ اس پر جو چوٹ پڑی وہ پتھر ہی کی حرکت سے پڑی، لیکن وہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر کی یہ حرکت قری اور اضطرابی ہے، اس کا کوئی قصور نہیں، ایسا ہی اگر آپ نے سانپ پر لاشی یا شیر پر گولی چلائی تو وہ سانپ اور شیر لاشی یا گولی چلانے والے پر آئے گا، لاشی یا گولی کے پیچھے نہیں دوڑے گا، گویا جانوروں کے نزدیک بھی حرکت ارادہ اور حرکت اضطرابی ہیں۔ فرق بین اور علم ضروری سے ثابت ہے تو ان کے درمیان کوئی مابہ الفرق ہونا چاہیئے یہیں سے مسئلہ کسب سامنے آجاتا ہے۔

مسئلہ کسب

مسئلہ کسب جس میں بڑے بڑے لوگ ٹھوکر کھا گئے، حتیٰ کہ بعض محکمین نے یہ کہہ دیا کہ جبر و کسب قوام ہیں دونوں میں کوئی واضح فرق نہیں لیکن یہ بالکل غلط ہے اور دونوں میں فرق دستاویز بالکل بے غبار ہے۔ اس کی وضاحت کے لئے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے جو انسان کو پیدا کیا اس میں کچھ توئی اور اکیڈ رکھی ہیں جیسے کہ حواس اور عقل، اسی طرح کچھ توئی عملیہ مثلاً قدرت، ارادہ اور مشیت بھی اس میں دولیت کی ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنے جوارح (ہاتھ پاؤں وغیرہ) کو حرکت دیتا ہے اور عیسا عمل چاہتا ہے کرتا ہے، مثلاً کتات کے لئے ہاتھ بلانا ہر شخص سمجھتا ہے کہ یہ حرکت اس کے ارادے اور اختیار سے ہے

کہ اگر وہ چاہے اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر لکھنا شروع کر دے اور جب چاہے اسے روک لے ہاتھ کی چرکت اس طرح کی یقیناً نہیں جیسے حرکت عشرہ یا سردی سے کسی کی حرکت کہ اس کو اگر وہ بند کرنا چاہے تو بند نہیں کر سکتا، آخر ان دونوں حرکتوں میں جو فرق ہے وہ کس بنا پر ہے، الامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی قوت انسان کے اندر رکھی ہے جو ان دونوں حرکتوں میں فرق دے گی، اسی قوت کا نام ہے قدرت یا قوت لاریکا جس سے جبر و شجر وغیرہ محروم ہیں۔ اسی کے ساتھ یا درہے کہ حق تعالیٰ کی ذات منبع امکانات بھی وجود کا خزانہ اور سرچشمہ ہے جس کا وجود ذاتی ہے، اور جہاں کہیں وجود کا کوئی ذرہ یا شاخہ آتا ہے وہ اسی خزانہ سے آسکتا ہے، دنیا میں اعیان و اوصاف، جواہر و اعراض، اور افعال میں سے جو چیز بھی منفرد وجود پر جلوہ گر ہوگی وہ اسی موجب حقیقی کے اعطاء وجود اور افاضہ نور سے ہوگی، اور جب تک عالم وجود میں باقی رہے گی اسی حق و قیوم کے بقائے سے رہے گی۔ بنا بریں بندوں کی تمامی حرکات و افعال بھی خواہ وہ اضطرابی ہوں یا اختیاری اپنے وجود میں آنے کے لئے اسی موجب حقیقی کی قدرت علت اور ارادہ و مشیت نامہ کے ستاروں کے ہوں گے، اس لئے وہ قدرت و اختیار اور قوت ارادی جو ان میں فاطر حقیقی نے سپرد فرمائی ہو، دولیت کی ہے وہ بالکل مستقل و خود مختار نہیں ہو سکتی، بلکہ مشیت الہیہ کے تابع رہے گی، اور قدرت غیر مستقلہ کہلانے کی اب کبھی تو انسان کے بدن یا جوارح میں حرکت اس قدرت غیر مستقلہ کی توسط کے بدن ہوگی جیسے حرکت مرتعش اور کبھی اس کے توسط سے جیسے حرکت بدکاتب، تو یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قوت کاملہ و قدرت مستقلہ

کا تصرف انسان کے اندر دو طریقہ سے ہوتا ہے۔ بعض حالات میں تو اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ بدوان توسط ہماری قدرت غیر مستقلہ کے موثر و منتصرت ہوتی ہے جیسا کہ کثرت وعشہ میں اویکھی اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ ہماری اس قدرت غیر مستقلہ کو مزید میں ڈال کر اپنا تصرف دکھلاتی ہے جیسے حرکت کثرت ونحو میں، بہر حال دونوں جگہ اصل موثر و منتصرت و محرک اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت کاملہ مستقلہ ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ایک جگہ اس کی تاثیر تصرف بلا واسطہ ہے اور دوسری جگہ بلا واسطہ، اسے ایک مثال سے سمجھئے۔

مسئلہ کسب کے متعلق ایک عام فہم مثال

دیکھو دن کے وقت شمس کی شعاعیں اور اس کا نور براۓہ یعنی بلا توسط قمر ہم تک پہنچتا ہے اور وہی نور شمس رات کے وقت قمر کے توسط سے آتا ہے۔ کیونکہ قمر باجماع حکماء ایک کرۂ منظمہ ہے اس میں کوئی نور ذاتی نہیں، بلکہ شمس ہی سے نور اخذ کرتا ہے، تو رات کے وقت جو نور ہمیں پہنچتا ہے وہ کوئی دوسرا نور نہیں وہی نور ہے جو دن میں پہنچتا تھا، لیکن دن کو بلا واسطہ اور رات کو بلا واسطہ قمر ہم اس سے فیضیاب ہوتے ہیں لیکن محض اس توسط عدم توسط کی وجہ سے اس کے خواص و احکام اور مزاج و تاثیرات حتیٰ کہ نام میں بھی نفاد و عظیم پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ دن کے وقت شمس کا نور جو بلا واسطہ زمین پر پڑتا ہے اس کا نام دھوپ رکھا گیا ہے۔ اس کا مزاج سخت گرم ہے، زمین حجر و شجر اور انسان و حیران پر اس کی ایک خاص تاثیر ہوتی ہے اور اس کے جہاگاہ خواص ہیں، پھر یہی

نور شمس جب شب کے وقت بواسطہ قمر زمین پر آتا ہے اس کا نام دھوپ نہیں چاندنی ہے، اس کا مزاج ٹھنڈا ہے، دوسری غفلات پر اس کی تاثیر پہلی صورت سے بالکل مختلف ہے، اور اس کے خواص جدا گانہ ہیں، اس مثال سے واضح ہو گیا کہ ایک ہی چیز جب بلا واسطہ پہنچے اور بعینہ وہی چیز جب بلا واسطہ پہنچے تو دونوں حالتوں میں اس کی تاثیرات و خواص اور احکام و مزاج حتیٰ کہ نام بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

اسی کو ایک دوسری مثال میں سمجھئے! دیکھئے کہ شمس کی شعاع کسی چیز کو جب بلا واسطہ پہنچے، اور یہی شعاع جب آتش شیشہ کے واسطے سے پہنچے، ان دونوں صورتوں کے اندر اس کی تاثیرات میں کتنا فرق ہو جاتا ہے۔ بلا واسطہ جو شعاع پہنچے گی اس کے سامنے کوئی کپڑا یا کاغذ یا بارود رکھئے اس میں فوراً آگ نہیں لگ جائے گی، مگر وہی شعاع جو آتش شیشہ کے واسطے سے آتی ہے تو مذکورہ بالا چیزوں میں آگ لگا دیتی ہے، ٹھیکہ۔ اسی طرح سمجھئے کہ خالق حقیقی نے انسان کے اندر سمع و بصر وغیرہ خواص و قوئی کی طرح ایک قدرت ارادی اور قدرت بھی رکھ دی ہے، گو وہ قوت و قدرت غیر مستقلہ ہے اللہ تعالیٰ ہی کی طرقت سے عطا ہوئی ہے، اسی کی مشیت کے تابع ہے اسی کی تحریک سے حرکت کرتی ہے، اسی کے ارادے کے مطابق کام کرتی ہے، رتی برابر بھی اس کے خلاف نہیں چل سکتی، مگر وہ قدرت انسان کے اندر ہے ضرور جس کی بنا پر حرکت ارادیہ و غیر ارادیہ میں منقرب ہوتا ہے اور انسان شجر و حجر وغیرہ سے ممتاز ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ انسان میں کبھی تو بلا واسطہ اس قدرت غیر مستقلہ تصرف کرتی ہے۔ جیسا کہ حرکت غیر ارادیہ میں اور کبھی بواسطہ قدرت

غیر مستقلہ کے جیسا کہ حرکتِ ارادیہ میں، اور ہر انسان کی فطرت ہے کہ اس قدرتِ غیر مستقلہ کی وساطت کے ماتحت جو حرکات و افعال اس سے صادر ہوتے ہیں ان کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف منسوب کرتا ہے جس اسی کا نام کسب ہے۔ جیسے پہلی صورت کو جبر کہتے ہیں تو خالق دونوں قسم کی حرکات کا حق تعالیٰ ہوا ہاں بندے کے اعتبار سے اول جبر محض اور ثانی کسب کہلاتا ہے اور یہ لفظ قرآن کریم سے لیا گیا۔ فرماتے ہیں لَقَدْ مَّا كَسَبَتْ عَلَيْهِمْ مَّا اَكْتَسَبَتْ۔ اب کسب کے معنی ہوئے کسی فعل کا بندہ سے توسط اس کی قدرتِ غیر مستقلہ تخلیقِ الہی صادر ہونا تو کسب ایک برزخی چیز مولیٰ درمیان اختیارِ مستقل اور جبر محض کے، نہ بندہ کو مستقل اختیار حاصل ہے کیونکہ اصل محرک و متصرف اللہ ہی کی قدرتِ مستقلہ ہے، نہ وہ بالکل مجبور محض ہے کیونکہ اس کی قدرتِ غیر مستقلہ کا توسط پایا جاتا ہے اور یہ توسط کوئی معمولی چیز نہیں کسب جبر کے سلسلہ میں امام رازی وغیرہ بڑے بڑے لوگ توجیہاتِ رکبکہ کر کے بیٹھ گئے اور اس عقدہ کو دل نشیں طریقہ سے حل نہ کر سکے شیخ اکبر نے "فتوحات" میں اس کو خوب حل کیا ہے اور یہ انہی کا کام تھا، عارفین ہی کا منصب ہے کہ ایسے وقایع کی حقیقت کو واضح اور منکشف کریں۔

الحاصل جب کسب کا ایک برزخی درجہ نکل آیا تو اب مجازات کے سلسلہ میں بھی کوئی اشکال نہیں رہے گا کیونکہ مجازات کا مدار اسی کسب پر ہے اور چونکہ اس میں فی الجملہ عامل کی قدرت کا بھی تعلق ہے اور قدرتِ باری تعالیٰ کا بھی فعل ہے، تو اب نہ وہ بات

کہنے کی ضرورت جو معتزلہ نے مجازات کے اشکال سے گھبرا کر کہی کہ افعالِ عباد کے خالق عباد ہی ہیں جس سے کہ وڑوں خالق ماننے پڑتے ہیں اور نہ اس احقانہ قول کے اختیار کرنے کی حاجت جو جبریہ نے اختیار کیا کہ بندہ اپنے افعال میں اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے جو مشاہدہ بدہمت اور جانوروں کی سمجھ کے بھی خلاف ہے، جیسا کہ ہم تفصیلاً عرض کر چکے ہیں۔

البتہ ایک شبہ یہ رہے گا کہ ہم نے مانا کہ افعالِ اختیار یہ انسان کی قدرتِ غیر مستقلہ کے توسط سے صادر ہوتے ہیں، مگر وہ قدرتِ غیر مستقلہ تو اللہ تعالیٰ ہی کی مشیت و قدرت کے تابع ہے، اس کے بدون کچھ بھی نہیں کر سکتی، فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی قدرتِ مستقلہ ہی سب تصرفات کرتی ہے اور خدا کی قدرتِ مستقلہ ہماری اس قدرتِ غیر مستقلہ پر حاکم ہے لہذا اس قدرتِ غیر مستقلہ کا فعل اس قدرتِ مستقلہ کا ہی ہوگا، تو اب وہی اشکال پھر خود کر آیا، کہ ان افعال پر انسان کو جزاء و سزا کیوں دی جاتی ہے، لیکن اصل شبہ کا اصل غماز یہ ہے کہ ہم نے اپنے خیال میں اللہ تعالیٰ کی مجازات کو اس دنیا کی مجازات پر قیاس کر رکھا ہے، حالانکہ یہ قیاس غلط ہے، اللہ تعالیٰ کے یہاں مجازات محض بطریقِ انصاف و عدل ہی نہیں بلکہ بطورِ تسبیب ظہمی کے ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اس عالم اسباب و مسببات کا ایک طویل و عرض سلسلہ پیدا کیا ہے اور اسباب کے اندر ایک نوعِ تاثیر رکھ دی ہے کہ جب کوئی سبب وجود میں آتا ہے تو باذن اللہ مسبب اس پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ اس دُور دنیا کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں۔ مثلاً آگ میں قدرت نے احراق کی تاثیر رکھ دی ہے، یا زہر

میں یہ تاثیر ہے کہ وہ انسان کو ہلک کر دیتا ہے اب جو شخص بھی زہر کھائے گا بشرط عدم موانع اس کی تاثیر متحقق ہو کر رہے گی۔ خواہ اپنے قصد و ارادہ سے کھائے یا جبراً واکراہاً کوئی اُسے کھلا دے۔ بہر حال اس کی تاثیر ظاہر ہو کر رہے گی، وظل هذا انقیاس ساری دنیا اسی اسباب و مسببات کے سلسلہ میں جکڑ بند ہے، اور کوئی نہیں تباہ کتا کہ فلاں سبب میں ایسی تاثیر کیوں ہے کہ اس پر وہ ہی سبب مرتب ہو، اگر مراد کہ کوئی شخص دو چار جگہ اس کی کوئی وجہ تباہ بھی دے تو پھر اس کی وجہ نہیں تباہ کتا مثلاً کوئی کہے کہ آگ اس لئے جلائی جاتی ہے کہ اس میں حرارت مفروضہ موجود ہے لیکن اس میں اس وجہ کی حرارت مفروضہ کیوں موجود ہے اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا، اسی طرح دیکھئے کہ انگور کے دخت پر انگور لگتا اور نیم کے دخت پر نبولی لگتی ہے۔ اس دائرہ میں کیوں کے سوال کا حق ہی نہیں، ساری دنیا مل کر اس کا جواب نہیں دے سکتی کہ انگور کے دخت پر انگور ہی کیوں لگتا ہے نبولی کیوں نہیں لگتی، و بالعکس؛ نامذ از زائد و ماغ کھپا کریں کہہ سکتے ہیں کہ اس کی صورت نوعیہ کا تقاضا یہی ہے، اگر پوچھا جائے کہ انگور کی بیل کی صورت نوعیہ کا یہ تقاضا کیوں ہے؟ نیم کی صورت نوعیہ کا کیوں نہیں؟ تو کسی کے پاس کوئی جواب نہیں۔

نبیجروں کے لائینی مفروضات

بدھری لوگ جو اللہ کو نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ یعنی اجزاء المقترطیسیہ

جن کو یہ اتہر کہتے ہیں، انہی اجزاء ذرات سے عالم کی پیدائش ہوئی انہی ذرات کی دائمی حرکت اور جولانی سے بعض اجزاء سے زمین بن گئی اور بعض اجزاء سے چاند سورج وغیرہ بنے، وغیرہ ذلک۔ اب اگر ان سے کوئی سوال کرے کہ جن اجزاء سے چاند سورج وغیرہ بنے ان سے زمین کیوں نہ بن گئی و بالعکس، اسی طرح اگر سوال کیا جائے کہ جن اجزاء سے ہر کی کھوڑی بنی ان سے پاؤں کے تنوے کیوں نہ بن گئے؟ پھر جن اجزاء سے سر ہونا ہے ان میں کتنے علوم و ادراکات اور مہارت و کمالات رکھے ہیں، یہ علوم و کمالات ان اجزاء میں کیوں نہ رکھ دیئے گئے جن سے پاؤں بنا ہے؟ ساری دنیا کے ملاحظہ و دہر سچے بھلی اس کا جواب بجز اس کے نہیں دے سکتے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد تھی، اب اگر سوال کیا جائے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد کیوں ہوئی عکس کیوں نہ ہوا؟ تو اس کیوں نہ کہ جواب دینے سے دنیا عاجز ہے اور رہے گی۔

بے شک ان سوالات کا جواب ہم مومنین بھی نہیں دے سکتے مگر مومنین اور مومنین میں یہ فرق ہے کہ ملاحظہ تو خود بھی اس راز کو نہیں جانتے، اور جس مادہ بے شعور کو انہوں نے اپنا خالق بنا رکھا ہے وہ بھی کچھ نہیں جانتا، بلکہ وہ تو ان سے بھی بدتر ہے، یہ ملحد کم از کم عقل و درایت، شعور و ادراک اور قدرت و ارادہ تو رکھتا ہے، دران حالے کہ وہ پھر بالکل بے شعور جہاد لا عقل ہے، تو ملحد نہ خود جانتا ہے اور نہ اس کا خدا کچھ جانتا ہے طعنت القائل و المظلوم، بخلاف مومنین کے، علیحدہ وہ بھی اس سلسلہ اسباب و مسببات کے رازوں سے واقف نہیں، مگر ان کا خدا خالق و مالک، وحدہ لا شریک لہ سب

کچھ جانتا ہے اس کے علم محیط سے کوئی چیز خارج نہیں۔ الغرض اس دنیاوی مجازات کی طرح اللہ تعالیٰ کی مجازات محض بطریق اعتقاد نہیں بلکہ بطریق تسبیب طبعی کے ہے۔ انسان جو کچھ اس دار دنیا میں کرتا ہے، آخرت میں اسی عمل کے ثمرات و آثار طبعاً مرتب ہوں گے۔ مثلاً ایمان و اعمال صالحہ کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے حائل و عامل کو جنت میں لے جائے اور اس کے درجات بلند کرے۔

پس ایمان و اعمال صالحہ کی وجہ سے جنت میں جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خیرہ گاؤں زبان عنبری جو اہر والا کھانے سے دماغ کو ثروت و تازگی پہنچتی ہے، دوسری طرف کفر اور مصاصی کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے مرتکب کو تباہی کے گڑھے میں ڈھکیل دے جیسے جہنم کہتے ہیں بس کفر اور مصاصی کی وجہ سے دوزخ میں جانا ایسا ہی سمجھئے جیسے کوئی شخص زہر کھا جائے تو اس کے لئے ہلاکت لازمی ہے۔

اعمال کے نتائج

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ ایمان اور اعمال صالحہ میں وہ تاثیر اور کفر و مصاصی میں یہ تاثیر کیوں رکھی معاملہ بالکس کیوں نہ ہوا؟ تو میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اسباب و مستببات کے دائرہ میں جو کچھ تاثیر و تاثر کا طبعی سلسلہ ہے اس میں کیوں کے سوال کی گنجائش نہیں۔ ورنہ عالم کی بیشمار چیزوں میں یہی ”کیوں“ کا سوال ہو سکتا ہے جس کا مختتم جواب کسی کے پاس نہیں، لہذا یہاں یہ سوال لایینگی ہے، دیکھتے اہلکار اپنے یا پہلے حکماء کے

تجربہ سے بتاتے ہیں کہ فلاں ودا کی یہ تاثیر اور یہ مزاج ہے، وہاں یہ سوال کسی کے دل میں نہیں آتا کہ اس کی یہ تاثیر کیوں ہوئی؟ اسی طرح انبیاء و بھروسہ و باطنی اہلکار انہوں نے بعض افعال و قلوب یا افعال و حوارج کی تاثیرات بتلا دیں تو اس قدر شور و شغب اور لایینی سوالات کی بھرمار کیوں ہے؟ تلف ہے ایسی عقل پر کہ ان معمولی اہلکار کی بات پر تو سوال پیدا نہیں کرتی، مگر انبیاء علیہم السلام کی بتلائی ہوئی باتوں پر لغو سوال کرنے میں اتنی جری ہے تو اصل رگ شبہ کی یہ ہے کہ وہاں مجازات کو ہم نے دنیا کی مجازات پر قیاس کر لیا یہی غلط ہے وہاں کی مجازات صرف اسباب و مستببات کا ایک طبعی سلسلہ ہے اس دار دنیا میں جو کچھ ہم کسب خیر و شر کرتے ہیں، یہی افعال مکرر ہوا جا کر خاص خاص شکل اختیار کر لیتے ہیں، چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جنت تیفان یعنی چٹیل میدان ہے، تمہارے ہی اعمال وہاں جا کر خاص خاص اشکال اختیار کر لیتے ہیں مثلاً تم نے یہاں سبحان اللہ کہا، یہ کلمہ وہاں جا کر ایک درخت بن گیا، اسی طرح دوسرے اعمال صالحہ کو سمجھ لیجئے اور اعمال مہینہ جس قدر میں یہی وہاں سانپوں اور بھیدوں کی شکل میں تشکیل دیتے ہیں، اسے یوں خیال کیجئے کہ جب ہم کوئی بچ زمین میں ڈالتے ہیں تو اس سے درخت اگتا ہے اُس درخت کی اصل مع اس کی شاخوں، پتروں اور پھول پھل کے وہی بچ ہے، وہی بچ چند دنوں میں پیشکل و صورت اختیار کر لیتا ہے، اسی طرح ہمارے اعمال انجام کار وہ شکل و صورت اختیار کر لیں گے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اب یہ سوال کرنا کہ فلاں عمل سے جنت میں فلاں درخت کیوں اگے گا ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ

پوچھے کہ آم کی گھنٹی سے آم کا درخت کیوں نکلا، جامن کا پودا کیوں نہ بن گیا یا گہیوں کے ختم سے چاول کیوں نہ پیدا ہوئے، ظاہر ہے کہ ان سوالات کی عقلاء کے نزدیک کوئی گنجائش نہیں، اور سب کا جواب ایک ہی ہے کہ اس میں استعداد ہی ایسی تھی یا اس کی صورتِ نوعیہ کا اقتضاء یہی تھا۔

اب میری اس تفسیر سے یہ بات بھی بخوبی واضح ہو گئی کہ اگر بالفرض بند مجبورِ محض بھی ہوتا جیسا کہ جبر کا خیال ہے، اور اللہ تعالیٰ بندوں کے ان افعالِ مضطرّہ ہی میں ینا شیر رکھ دیتا کہ انہی پر عذاب و ثواب مرتب ہو تب بھی مجازات کی مذمت کوئی اشکال نہ ہوتا کیونکہ جب مجازات بطور تسبیب طبعی ہوتی تو ضروری نہیں کہ سببِ مسبب کا ترتیب صرف اسی وقت ہو جب سببِ ارادے اور اختیار سے صادر ہوا کرے آفتاب بہت سے اسبابِ طبعیہ میں برابر تجربہ کرتے ہیں کہ سبب کا تحقق بالارادہ ہو یا بلا ارادہ سبب اس پر مرتب ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم پہلے تحقیق کر چکے ہیں واقعہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے افعالِ عباد میں عباد کو بالکلیہ مجبور و مضطر نہیں بنایا، بلکہ جبرِ محض اور اختیارِ مطلق کے درمیان کسب کی راہ ان کے لئے کھلی رکھی، اور کسبِ خیر و شر کو جس میں فی الجملہ عباد کے اختیار و ارادہ کو دخل ہے دخولِ جنت یا دخولِ جہنم کا سبب ٹھہرایا گئے یہ سوال بالکل لغو ہے کہ کسب میں ہی یہ سببیت اور تاثیرات کیوں رکھیں، کیوں کہ یہ سوال خود دنیا بھر کے ہر سببِ مسبب پر وارد ہو سکتا ہے، اس کا جواب ساری دنیا و اہل دے کی دینی ہم یہاں دے سکتے ہیں۔

نوشتہ تقدیر مطابق استعداد ہے

نیز ہماری تفسیر بالا سے ایک اور بات بھی واضح ہو گئی کہ جن اشخاص کو ازل سے شقی یا سعید رکھ دیا گیا ہے جس کے مطابق عمل و دنیا میں اور پھر آخری انجام میں تقدیر یا پناہ کام کرتی رہتی ہے، اس پر یہ سوال کرنا بے موقع ہے کہ شقی کو سعید یا سعید کو شقی کیوں نہ تجویز کر دیا گیا ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم ازل میں جس شخص میں جس چیز کی استعداد پائی جاتی تھی نوشتہ تقدیر اسی کے مطابق ہے، آگے یہ کہنا کہ نزدیک میں یہ استعداد کیوں رکھی ہو کر میں کیوں نہ رکھ دی، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ آگ میں حرارت و احتراق اور پانی میں برودت و تبرید کی صفت کیوں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس مادے سے آگ یا پانی بنا اس میں ایسی ہی استعداد تھی۔ پھر وہی سوال منوجہ ہو گا کہ دونوں کی استعدادوں میں یہ فرق کیوں ہوا اور کہاں سے آیا جس طرح استعداد کے مرحلہ پر پہنچ کر کوئی شخص اس "کیوں ہوا" اور "کہاں سے آیا" کا جواب نہیں دے سکتا ہم پر بھی اس "کیوں کھی گئی" یا "دیکھو پانی گئی" کا جواب وہی ضروری نہیں لیکن سب کے مجز عن جواب سے حقائقِ اشتیاء بدل نہیں سکتیں، وہ جوں کی توں رہیں گی، لا یسئل عنا یفعل دھم یسئلون و انت الی ذلک المنتھی۔

یہاں پہنچ کر مناسب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس اللہ و حر کا ایک نکتہ نقل کر دیا جائے جو انہوں نے کسبِ خیر و شر کے مدارِ ثواب و عذاب مرنے کے سلسلہ

میں بیان فرمایا ہے، میں اسے ایک موٹی سی مثال سے سمجھاتا ہوں، مثلاً تین چار سال کا ایک بچہ ہے، بڑے لڑکوں کو پتنگ اڑاتے ہوئے دیکھ کر اس کو بھی خواہش ہوتی ہے کہ پتنگ اڑاے مگر اس کو اتنی قوت و قدرت نہیں کہ خود پتنگ اڑا سکے اور اس کو پکڑ کر سنبھال سکے، تو یہ صورت اختیار کی جاتی ہے کہ اس کا باپ یا بھائی یا اور کوئی بڑا آدمی پتنگ اڑاتا ہے اور وہ بچہ اپنا ہاتھ پتنگ کی دھڑکائی رکھتا ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں حقیقتاً واصلت پتنگ اڑانے والا وہ شخص ہے، بچہ خود اس پتنگ کو اڑا نہیں رہتا اڑا سکتا ہے، محض ایک معمولی اقتران اتصال اس کے ہاتھ کا دھڑ سے ہے، مگر اس معمولی اقتران و اتصال کی وجہ سے وہ اپنا اڑانا تصور کر لیتا ہے۔ اگر اس کے ہاتھ سے دھڑ چھڑائی جائے تو روتا ہے اور ہاتھ لگا رہنے سے خوش ہوتا ہے، تو یہ جو کسب کا درجہ اور درمیان میں قدرت غیر مستفاد کا اقتران و توسط رکھا گیا یہ اس لئے کہ انسان کی فطرت ہی یہ ہے کہ جس فعل کو وہ اپنا سمجھے گود حقیقت متصرف و موثر کوئی اور ہو، مگر اپنا فعل سمجھے کی وجہ سے اس کے اثرات کو قلب متنبول کرتا ہے اور دل اس سے متنبوع اور رغبین ہوتا ہے (جیسا کہ اوپر کی مثال میں بچہ محض اپنا ہاتھ لگائے رکھنے کی وجہ سے پتنگ اڑانے کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اس سے اس کا قلب متاثر اور خوش ہوتا ہے، حالانکہ اصل میں پتنگ اڑانا اس بڑے کا فعل ہے) اور جس فعل کو انسان اپنا فعل نہ سمجھے دوسرے کا تصور کرے اس سے کوئی متاثر و اضلال حاصل نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص کبھی خود اپنے ارادہ سے نماز نہیں پڑھتا، دوسرے

آدمی اس کی گون پکڑا کر جب اس کو اوندھا کر دیتا اور زمین پر گر کر دیتا ہے، کیا اس جبری رکوع و سجود سے اس کا قلب کچھ متاثر و متنبوع ہوگا ہرگز نہیں، اور اگر خود اپنے ارادہ و خستیا سے نماز پڑھتا جیسی بھی پڑھتا، کچھ نہ کچھ اثر دل پر ضرور ہوتا۔ اور کسی درجہ میں اس کا دل نماز کے رنگ کو متنبول کرتا۔

الغرض انسان کی فطرت ہے کہ جس فعل کو وہ اپنا عمل سمجھتا ہے اس سے اس کا قلب متاثر و متنبوع ہوتا ہے اور یہ بھی انسان کی فطرت ہے کہ جو فعل و عمل اس کی قدرت غیر مستفاد کے اقتران و وساطت سے ہو ہی کو وہ اپنا عمل سمجھتا ہے اور اتنے پختہ عقیدے اور جزم و یقین کے ساتھ کہ وہ خود بھی اس عقیدے اور یقین کے دفع کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ اور جو فعل اس قدرت غیر مستفاد کے اقتران و وساطت سے نہ ہو، اس کو وہ اپنا عمل نہیں سمجھتا، بہر شخص اپنے وجدان کی طرف رجوع کر کے انصاف کے ساتھ غور کرے کہ جب کوئی فعل اختیار کرتا ہے تو اس کا دل اور اس کا ضمیر کیا سمجھتا ہے، اس فعل کو اپنا عمل سمجھتا ہے یا دوسرے کا، و کفایک شہادۃ وجدانک، تو یہ جو قدرت غیر مستفاد کا ایک اقتران و توسط ہے جس کی وجہ سے انسان نظراً ایک فعل کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف متنبوع کرتا ہے، اسی کا نام کسب ہے، چنانچہ شیخ اشعری کا لفظ بھی یہی ہے کہ کسب بعض ایک اقتران ہے۔

خلاصہ بحث خلاصہ کلام یہ کہ حقیقت دنیا میں سب کچھ اللہ تعالیٰ کی

قدرتِ کاملہ ہی کے تصرف و اقتدار سے ہوتا ہے مگر درمیان میں قدرتِ غیر مستقلہ کے اقتزان و وساطت کی وجہ سے انسان اس کو اپنا فعل قرار دیتا ہے اور اسی بنا پر عمل کر کے اثرات سے اس کا قلب ایک طرح رنگ پکڑتا ہے لہذا اس پر جزا و سزا بھی مرتب ہوتی ہے، اگر کوئی شبہ کرے کہ مثالِ مذکور میں چونکہ وہ نادان پچہ تھا اس لئے غلط فہمی سے اس نے ایسا سمجھ لیا ہم تو پچتے نہیں بلکہ عاقل بالغ، سمجھ دار ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس پچہ کی جو نسبت بڑے آدمی کے ساتھ ہے، اس سے کہیں کم نسبت ہم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ کوئی نسبت بھی حاصل نہیں، درہ تراز کی رب الارباب کے سامنے کیا حقیقت ہے۔

اب حاصل اس محسوسۂ تقریر کا تین باتیں ہوتیں، ایک تو یہ کہ میر و اخستیار میں فرق باعتبار توسط قدرتِ غیر مستقلہ کے ہے، دوسری یہ کہ آخرت کی جزا و سزا محض عرفی انتقام کی طرح نہیں بلکہ بطریقِ تسبیب طبعی ہے، تیسری یہ کہ نفسِ انسان انہی اعمال کے اثر سے متلون و متصنع ہوتا ہے جن کو وہ اپنا عمل سمجھے، دوسرے کے اعمال سے وہ اثر قبول نہیں کرتا اور وہ اپنا عمل اس وقت سمجھے گا جب اس عمل کے صدور میں اپنی قدرتِ غیر مستقلہ کا اقتزان و وساطت دیکھے ان تین باتوں کو پیشِ نظر رکھنے سے سب اشکالات انشاء اللہ مندرجہ ہر جائیں گے۔

اب ایک اور چیز باقی رہ گئی وہ یہ کہ اہل السنۃ و الجماعت شہر و قباہ کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی کو کہتے ہیں جس میں بظاہر اللہ تعالیٰ کی طرف قباہ کی نسبت لازم

آتی ہے جس سے بچنے کے لئے معتزلہ نے بندوں کا خالقِ افعال ہونا تجویز کیا تھا اس کے متعلق مختصر اتنی بات یاد رکھو کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی نسبت اگر دوسری اشیاء سے الگ کر کے دیکھی جائے تو بُری اور خراب ہے مگر وہی چیز دوسری چیزوں کے ساتھ مل کر مجموعہ مرکب کو حسین و جمیل بنا دیتی ہے یعنی وہ چیز من کل الوجہ شرمینہ ہوتی، بلکہ اپنے محل کے اعتبار سے فی حد ذاتہ شرمینہ ہونے کے باوجود اپنے اندر کوئی پہلو دوسری جہت سے خیر کا بھی رکھتی ہے مثال کے طور پر ایک حسین و جمیل عورت کو لیجئے جسے دیکھ کر ہزار ہا آدمی عاشق ہو جاتے ہوں، اگر اس کے سر سے سب بال کاٹ کر علیحدہ کریں اور اس کے بدن سے خون اور پیٹ سے تمام الاشیں نکال کر ایک طشت میں رکھ دیں تو ان گندی چیزوں میں کوئی حسنِ نظر نہیں آئے گا، بلکہ ان چیزوں کو علیحدہ دیکھ کر اس کے عاشق کا جی بھی تنہا نہ لگے گا۔ اس کے باوجود مجموعی حیثیت سے یہی خجاست جب اس کے پیٹ کے اندر آتوں میں ہوں، اور یہی گندِ خون جب اس کی رگوں میں دوڑ رہا ہو اور یہی بال جب اس کے سر پر قرینہ سے موجود ہوں، اس کی خوب صورتی کی ضمانت اور حسنِ رونق کو دوبالا کرنے والے ہیں۔

دوسری مثال سمجھ لیجئے ایک مکان ہے نہایت خوبصورت عالی شان اس میں قسم قسم کے ساز و سامان ہیں بہترین کمرے ہیں، لاکھوں روپے کا فرنیچر ہے اور قسم قسم کی آرائش آسائش کے اسباب اس میں ہتیا ہیں اگر اس مکان میں خلاء (فضا حاجت کی جگہ) نہ ہو تو ہر شخص اس مکان کو خراب اور ناقص کہے گا، دیکھئے وہ خلاء فی نعمہ گندی جگہ ہے،

مگر جسمی حیثیت سے مکان میں اس کا وجود بھی ضروری ہے جس کے بدون مکان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

تیسری مثال اور بچے کیسی زہریلے دُہل وغیرہ کے دھبے سے ڈاکٹر نے ایک عضو کو کاٹ جسم سے علیحدہ کر دیا اب اگر خاص اس عضو کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ڈاکٹر کا ایک عضو کو بدن سے علیحدہ کرنا مشرب ہے مگر مجموعہ میں بدن کی حیثیت سے دیکھو تو خیر ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے سارے اعضا جے چین ہو رہے تھے اور اندیشہ تھا کہ اس کی سمیت سارے بدن میں مسرابنت ڈک جائے۔

اس قسم کی ہزار ہا نظائر و ثوابد میں مجھے صرف یہ دکھانا ہے کہ مرکب کے اندر بعض اجزاء کو فی نفسہ وفی حد ذاتہ بیشک قبیح و شرکھا جاسکتا ہے مگر وہی قبیح جز دوسرے اجزاء کے لحاظ سے یا مجموعہ کے جن میں خیر و حسن بھی ہو سکتا ہے اس حیثیت سے کوئی بھی اس کو قبیح و شرکار نہیں کرتا، بلکہ اس جز کے نہ ہونے سے اس مجموعہ مرکب کو ناقص و ناقص قرار دیا جاتا ہے۔ لہذا اس جز و شر و قبیح کے بنانے والے کو کوئی برا نہیں کہتا، بلکہ اس جز کا نہ بنانا برا شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ ایک بہترین عالی شان مکان بنایا اور اس میں بیت الخلاء نہ بنایا تو ہر شخص بنانے والے کو بہر قوت کہے گا۔

پس اہل سنت والجماعہ یہ کہتے ہیں کہ شرعی نفس نہ ہے مگر مجموعہ عالم کے حق میں وہ شر نہیں، کیونکہ اس کے بدون عالم کی تکمیل نہیں ہو سکتی تھی۔ آفرینش عالم کی غرض غایت کے پیش نظر اہل کو پیدا کرنا بھی ضروری تھا۔ لہذا شر و قبیح کی تخلیق میں کوئی برائی نہیں

بلکہ ان کی تخلیق میں حکمت ہے ان کے بدون عالم بہشت مجسمی نامکمل رہتا، اور ان شر و قبیح کے ساتھ صفت خالقیت کے متعلق ہونے سے نفس اس تخلیق میں کوئی قیامت و شناخت نہیں آتی۔

الحاصل کسب شر کا سبب کے حق میں شر ہے مگر خلق شر خالق کے حق میں شر نہیں اسے ایک مثال سے سمجھئے ایک جگہ ہے جسے چمنستان کہتے ہیں جس میں رنگ رنگ کے پھول کھل رہے ہیں ان کی بہار دیکھ کر آنکھوں کو تراوٹ اور ان کی پاکیزہ و لطیف خوشبوؤں سے دل و دماغ کو تازگی حاصل ہوتی ہے، اسی چمن کے پہلو دوسری جگہ ہے جہاں کوڑی پڑتی ہے اور نجاسات و قافورات کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں جن کی بدبو سے دماغ پھٹنے لگتا ہے اور جہاں چلنے سے بدن اور کپڑے مٹ مٹتے ہیں، رات کی سخت تاریکی میں انسانی بصارت و دونوں میں کچھ مستی یا نہ نہیں کر سکتی۔ ہاں جب سورج کی روشنی یا چاند کا نور اس کائنات اراضی پر اپنی شعاعیں ڈالتا ہے، تو وہ شعاعیں جس طرح اس سرسبز شا و ب گلستان پر پڑتی ہیں اسی طرح اُس گندی پلید جگہ پر بھی پڑتی ہیں اور دونوں کو روشن اور ممتاز کرتی ہیں اب کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس پلید گندی جگہ پر واقع ہونے کی وجہ سے وہ روشنی اور نور بھی پلید ہو گیا، کوئی گمان نہیں کر سکتا، بلکہ وہ نور و روشنی برابر اپنی صفت و صفاء و لطافت پر باقی ہے اور پاکیزہ جگہ بحالہ پاکیزہ اور گندی جگہ بحالہ گندی رہتی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو سمجھو تخلیق کی ہر کسی چیز کو عدم کی ظلمت سے نکال کر

نور وجود سے روشن کرنا تو جب نور وجود کی شمعوں نے اپنے منبع سے نکل کر حقائق عالم یا
ایمانِ ثابتہ کو چمکایا، تو خسرو شرا بھی سب چیزیں روشنی میں آگئیں، اور وہ نور کسی
گندگی سے تعلقاً آلودہ نہیں ہوا، ہاں شرابی جگہ شر اور خیر اپنی جگہ خیر رہی، فاطمہ حقیقی کا
فیض ان میں سے ہر چیز کو کچھ عدم سے منفیہ وجود پر لے آیا۔

خلاصہ کلام

یہ ہے کہ شرور و قباح اپنی جگہ فی نفسہ باطنی حد ذاتہا قبیح اور شر ہیں مگر ایسا
عالم کی تزئین و آرائی، سرسبزی و شادابی، تابانی و درخشانی، رونق و بہار، اس کی زیب و زینت
کے لئے ان شرور و قباح کی بھی ضرورت تھی، جیسا کہ تم کھیتوں میں کھاؤ ڈالا کرتے ہو، حالانکہ
وہ فی حد ذاتہ ایک نجس اور گندی چیز ہے، مگر باغ کی سرسبزی اور شادابی کے لئے اس کی بھی
چارہ نہیں۔

اسی طرح اگر اس عالم میں شرور و قباح کا وجود نہ ہوتا تو عالم ناقص و ناقص رہ جاتا۔
لہذا ان اشیاء کی تخلیق بھی عین حکمت ہے، ان کا پیدا نہ کرنا ایسا ہوتا جیسے کوئی بہترین
عالمشان مکان تعمیر کرے، مگر اس میں بیت الخلاء نہ رکھے، تو ایسے مکان کو کون پسند
کرے گا؟

اور تخلیق کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو خلقتِ عدم سے نور وجود میں لانا اس
نور تخلیق کو ان قباح کی تباہت سے کوئی کٹ نہیں ہوتا جیسا کہ سورج کی شمع یا چاند کی

روشنی کسی گندی پلید جگہ پر پڑنے سے پلید نہیں ہو جاتی۔

ایک اور سوال کا جواب

اس کے بعد ایک آخری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شر کو پیدا کیا
کیوں کیا؟ پیدا ہی نہ کرنے تو کیا حرج و نقصان تھا؟ اس سوال کا بہترین جواب صرف ابراہیم
القیم نے "مدارج السالكين" میں دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم تو شر کے متعلق دریافت
کرتے ہو، میں پہلے پوچھتا ہوں کہ خیر کو کیوں پیدا کیا؟ تم سوال کرتے ہو کہ ابلیس فرعون
وغیرہ کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ میں دریافت کرتا ہوں کہ جبریل، میکائیل، ابراہیم
موسیٰ اور محمد صلوات اللہ وسلامہ علیہم کے پیدا کرنے کا راز کیا ہے؟ کیونکہ یہ تو سب ملے
ہیں کہ اگر ساری دنیا خیر سے بھر جائے اور سارے جہان کے آدمی فرشتوں کی طرح بن جائیں
اور سب بل کر شبے روز اس کی عبادت و اطاعت میں لگے رہیں، تب بھی اس کی صفات
عالیہ میں ذرہ برابر اضافہ نہ ہوگا۔ وہ اپنی صفات و کمالات میں تفرق کماکان لم یزد ولا یقل
ہمہ وقت کامل و اکمل ہے، پھر خیرات و حسنات کے پیدا کرنے کی عرض و غایت کیا ہے؟
پہلے اسی کو سوچو، پھر شر کے متعلق بھی غور کر لیں گے، بلکہ عنوانِ سوال میں تمہیں کر کے سامنے
عالم کے متعلق ہی یہ سوال زیر بحث لاؤ کہ اس عالم کو اللہ تعالیٰ نے کیوں پیدا کیا؟ اسی کے
ضمن میں خلقِ شر کی حکمت بھی خود بخود واضح ہو جائے گی۔

تخلیق عالم کی حکمت

یاد رکھیے کہ دنیا کے سب مذاہب والوں نے اس سوال کے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اپنے انداز میں مختلف جوابات دیئے ہیں ہمارے نزدیک اس بارے میں مکمل عارفین نے جو کچھ لکھا ہے اس سے آگے بڑھنا ممکن نہیں۔ ان کی تخلیق کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ ستجہ کمال، مخزنِ حسنات اور منبعِ خیرات ہے اس کا ارادہ ہوا کہ ان کمالات و صفات کا اظہار ہوا اور مظاہر کے آئینہ میں وہ اپنے کمالات و صفات کا عکس دیکھے اور مخلوق اس کے کمالاتِ ذاتیہ و فعلیہ کی حسبِ مراتب صحیح معرفت حاصل کرے۔

قرآن کریم میں فرماتے ہیں: **اللہ الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلہن یتنزل الامریٰنہن لتعلموا ان اللہ علی کل شیء قدیدر** **وان اللہ قد احاط بكل شیء علماً**۔ یعنی آسمان و زمین پیدا کئے اور ان میں انتظامی احکام جاری کرنے سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم و قدرت کا اظہار ہو (نبی علیہ السلام بن القیم فی بدائع الفوائد) بقیہ صفات باری انہی دو صفاتوں سے کسی نہ کسی طرح کا تعلق رکھتی ہیں۔

صوفیہ جو ایک حدیث نقل کرتے ہیں کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف گو محمد شین کے نزدیک صحیح نہیں مگر اس کا مضمون شاید اس آیت کے مضمون سے ماخوذ

و مستفاد ہو۔ واللہ اعلم۔ ابن عباس کی بعض روایات میں وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون کی تفسیر ليعرفون سے آئی ہے، یہ وہی معرفت ہوگی جسے آیات مذکورہ میں متعلمو اسے تعبیر فرمایا ہے، اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ ہی کیوں ہوا۔ تو سوال بالکل مبہل ہے۔ لایسئل عما یفعل وھو یشئلون۔

ایسے ”کیوں“ تو فعلوں ہی میں لاکھوں ہیں جن کا کوئی جواب نہیں دے سکتا جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر آپ ہی سے کوئی سوال کرے کہ آپ عزت و راحت کی زندگی کیوں چاہتے ہیں اور کیوں اس کے لئے جد و جد کرتے ہیں تو اس کا جواب آپ کے پاس کیا ہے پھر اللہ شانِ شانہ کے معاملات میں ہر ایک ”کیوں“ کے جواب کی توقع رکھنا حماقت نہیں تو اور کیا ہے؟

پس جب تخلیقِ عالم کی حکمت پر غصہ کریں کہ حق تعالیٰ اپنے کمالات و صفات کا خارجہ مظاہر میں معائنہ کرے اور کرائے تو آگے معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی صفات مختلف و متقابل اور متضاد ہیں۔ وہ غفور و رحیم بھی ہے اور جبار و قہار بھی، وہ شمع بھی ہے اور منتقم ذوالبطش الشدید بھی و عظیم جبار۔ تو جب صفات مختلف و متقابل ہوتی ہیں ان کے مظاہر بھی مختلف و متضاد ہونے چاہئیں۔ اب بنلاؤ اگر ابلیس اور فرعون و مردود وغیرہ بڑے بڑے باغی و کاسر نہ ہوتے تو جبار و قہار و بطش شدید کا منہ کون بنتا؟ اور ان صفات کا ظہور کس طرح ہوتا؟ اور اگر انہی صفتیں و صفتیں پیدا نہ ہوتے تو نعم و نیرود صفات جہاں یہ کہاں ظاہر ہوتیں؟ اسی طرح ہم جیسے گنہگار و عاصی نہ ہوتے تو غفور و رحیم

جیسی صفات کا اظہار کن پر ہونا؟

الفرض آفرینشِ عالم کی اصل غرض و غایت اور تخلیق کو ان کے اصل مقصد کیلئے اسی وقت ہو سکتی ہے جب مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات کا مظاہرہ ہو، اگر ان میں سے بعض صفات کو معطل فرض کر لیا جائے تو خدائی ناقص اور غیر مکمل ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عالم میں خیر اور شر دونوں کے سلسلے اس حکیم مطلق نے پیدا کئے اور شر کو، بھانے خود شر ہے لیکن پیدا کرنا اس کا بھی خالق کے کمال اور مجسمہ عالم کے حسن و خوبی کی دلیل ہے۔

اس لئے اس شر کی بُرائی اپنے محل تک محدود رہتی ہے خالق حقیقی تک اس کی رسائی نہیں بلکہ خلقِ شر بھی اس کے اعتبار سے خیر ہی ہے۔ والخیو کلاہ فی ید یدک و الشد لیس الیدک۔ دیکھئے نور شمس جب تابانوں اور درپچوں سے گزرتا ہے تو مختلف اشکال و تقطیعات اختیار کر لیتا ہے۔ یہ سب اشکال مختلف اسی نور سے ظاہر ہوتی ہیں۔ لیکن ذاتِ آفتاب میں یہ اشکال موجود نہیں، وہ تو صرف نور کا خزانہ ہے، اشکال ادھر؟ ادھر اگر نمودار ہوئیں تو آفتاب نور کے لئے مصدر ہے اور ان اشکال کے حق میں اسے خالقِ مجازی کہہ سکتے ہیں۔ مصادر کا مصدر میں موجود ہونا ناگزیر ہے اور مخلوق کا خالق کے اندر موجود ہونا ضروری نہیں۔ بہر حال اللہ تعالیٰ خیرات و کمالات کا مصدر ہے اور خالق بھی، اور شرور و قباہت کا خالق ہے مصدر نہیں، مخلوق کی ذاتِ بُرائی ادھر ہی رہ جاتی ہے، اُنہی کی طرف محض اس کے خلق کی نسبت ہوتی ہے جو برسرِ خیر ہے۔

یہاں ایک مثال جو بہت ہی حقیر ہے اور حضرت حق سے اسے کوئی نسبت نہیں

موص تفریب الی النعم کے لئے پیش کرتا ہوں۔

آج کل سینما میں جو مناظر دکھلانے جاتے ہیں وہ دونوں طرح کے ہوتے ہیں اچھے بھی بُرے بھی، نہایت فرصت بخش مسرت انگیز بھی، اور سخت ہولناک وحشت انگیز بھی بہت سے مناظر دیکھ کر ناظرین شادال و فرحان اور مبشاش و مبشاش ہوتے ہیں، اور بعض کو دیکھ کر عورتیں، بچے، اور ضعیف القلب و دہشت زدہ ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات چیخیں مارنے لگتے ہیں۔ اب دیکھئے ان میں ایک منظر کیسا حسین، دلکش اور خوب صورت اور دوسرا اپنی جگہ کس قدر کریم، بھیاںک قبیح اور بد ہیئت مگر سینما کے مدیر کا کمال کہ دونوں صورتوں میں برابر ظاہر ہوتا ہے اور سینما دکھلانے کی غرض دونوں سے حاصل ہو رہی ہے بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر اس کا مدیر صرف ایک ہی نوع کے مناظر دکھلاتا، اور دوسری قسم کے مناظر کی دکان پر قدرت نہ رکھتا تو یس کے کمال و بہارتِ فن میں ایک کمی اور نقص منظر ہو جاتا۔

ہم نے اپنے بچپن میں شہیدہ باز، باز بچروں کو دیکھا کہ کبھی وہ اپنی خالی پٹاری میں سے کبھی سانپ نکال کر دکھاتے تھے اور باوجودیکہ کبوتر ایک اچھا پرندہ اور سانپ سخت موزی جانور ہے مگر بارگاہِ کمال دونوں میں یکساں سمجھا جاتا تھا، اور قماشہ جو اس کا مقصد تھا وہ دونوں سے یکساں حاصل ہوتا تھا، تلاشِ مینوں کی نگاہ اس پر ہوتی تھی کہ جو چیز بظاہر پیاری میں موجود نہ تھی وہ کیسے وجود میں نظر آئے گی۔ حالانکہ یہ صرف نظر بندی تھی جس کے نیچے کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

نواس سے اندازہ کر لیجئے کہ خالق حقیقی کا کمال یعنی ہر قسم اور ہر نوع کی چیزوں

کو خواہ وہ خیر ہوں یا شر، پر وہ عدم سے منفصل وجود پر لگا، کیا دونوں صورتوں میں ظاہر و باہر نہیں؟ اور اس عالم کی تخلیق کی جو غرض اصلی ہے کیا وہ دونوں صورتوں میں نمایاں نہیں۔

یہی نکتہ ہے کہ سورہ شمس میں جہاں اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی قسم کھائی وہاں متقابل و متضاد اشیاء کا بھی ذکر کیا، فرماتے ہیں وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّها وَاللَّيْلُ إِذَا بَغِثَها وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَها وَالْأَرْضُ وَمَا طَغَها وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّها فَالْحَمْدُ فَجُورُها وَتَقْوَاهَا۔

ان متضاد اشیاء کی قسم کھا کر ارشاد فرما دیا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ان متضاد اشیاء کو اس کائنات میں پیدا کیا، اسی طرح نفس انسانی میں تقویٰ و فجور و متضاد کیفیات کا الہام و انشاء بھی کر دیا، پھر ان دونوں حالتوں پر فلاخ یا غیبی کے مختلف ثمرات بھی مرتب کئے۔ ایسا ہی ارشاد ہے وَاللَّيْلُ إِذَا بَغِثَها وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى وَاخْلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ۝۱۱۔

غرض متقابل اصداؤ کا پیدا کرنا خالق کا انتہائی کمال ہے، خیر و شر کی تخلیق سے فاطر حقیقی کی طرف کوئی عیب یا نقص غائب نہیں ہوتا۔

آخر میں ایک بات اور یاد رکھنے کی ہے کہ کبھی کسی موصوف کے لئے ایک صفت ثابت کرنے میں اور اس کا نفس اثبات واقع کے اعتبار سے غلط نہیں ہوتا لیکن صرف اسی قدر صفت کا ثابت کرنا چونکہ دوسرے لحاظ سے ایک گونہ نقص کا ایہام پیدا کرتا ہے، اس لئے عموماً اس صفت کے ذکر پر اکتفا محمود نہیں سمجھا جاتا، بلکہ تاؤب و احترام کے نفاذ

شمار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص بادشاہ یا وائسرائے کے اختیارات: ان کرنے وقت یہ کہے کہ وہ ہمارے گاؤں کے گٹھیا یا قصبہ کے تحصیلدار سے بھی زیادہ آفتہ اختیاریہ لکھتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات فی نسب غلط تو نہیں مگر عرفاً محض اتنی بات کے بیان سے ان کے اعلیٰ اقتدار و اختیار کی تنقیض متوہم ہوتی ہے اس لئے عقلاً متناہیین اس قسم کی عبادات کو ایک طرح کی توہین متدار دیتے ہیں۔

اسی طرح سمجھ لیجئے کہ اللہ جل شانہ کو کوئی الواقع ہر ایک خیر و شر کا خالق ہے اور اس کی خالقیت عامہ کے متعلق اعتقاد رکھنا جزا ایمان ہے، تاہم بعض مشرور و قبحا کی تخصیص کر کے اس کی طرف نسبت کرنا، مثلاً یوں کہنا الحمد للہ خالق الکلاب والخنزیر یہ سودا و ادب میں داخل ہے، اور باگاہ قدس کے ادب شناس تو اس بارہ میں کہتے ہی احتیاط برتتے ہیں اور کسی شر یا قبیح و محرکہ چیز کی علانیہ نسبت حضرت حق کی طرف کرنے سے گورہ عطا صحیح ہوتا۔ بعد ازاں گریز کرتے ہیں۔

دیکھئے حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے یطعمنی ویستقین واذا امرضت فہو یشفین میں اطعام و سقوی اور شفا کو اپنے رب کی طرف منسوب کیا، اور مرض کو اپنی طرف مقرر بعض کی نسبت ادھر نہیں کی۔

مومنین جن سے کہا تھا وانا لاندامی اشراؤدید بین فی الارض ام اسرا دبعہم ربہم وشداء شرک جانب میں اُردید بصیغہ مجہول لائے، اس طرح ارادہ شر کے فاعل کو قصراً ذکر نہیں کیا۔

جبر و اختیار کے درمیان پر حکمت راستہ

اور میرے نزدیک اختیارِ مطلق اور جبرِ محض کے درمیان کسب کا درجہ قائم کرنے کی بڑی حکمت یہ ہے کہ بندہ اعتدال پر قائم رہ کر اپنی ہر ایک نقل و حرکت پر ربوبیت و عبودیت کے صیغہ آداب بجا لائے اور بندگی کے کرٹے امتحان و آزمائش میں اپنے کو ثابت قدم رکھے۔

حافظ ابن قیمؒ نے مدارج السالکینؒ میں ایک عجیب اثر نقل کیا ہے جس سے اس مسئلہ کی پوری عقدہ کشائی ہوئی ہے وہ اثر یہ ہے۔

ان العبد اذا اذنب فقال يا رب هذا قضاءك وانت قدرت على
وانت حكمت على وانت كتبت على، يقول الله عز وجل وانت عملت و
انت كسيت وانت امردت واجتهدت وانا اعاقبك عليه، واذا قال يا
رب انا ظلمت وانا اخطأت وانا اعتديت وانا فعلت، يقول الله
عز وجل وانا قدرت عليك وقضيت وكتبت وانا اغفر لك،

وإذا عمل حسنة فقال يا رب انا عملتها وانا تصدقت وانا
صليت وانا اطعت يقول الله عز وجل وانا اعنتك وانا
واذا قال يا رب انت اعنتني وانت مننت علي ، يقول الله وانت عملتها

موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں تین واقعات کا ذکر تھا، سفینہ کو توڑ کر عیب دار بنانا، غلام کا قتل کرنا، دیوار کو سیدھا کر دینا، پہلے واقعہ میں خضرؑ نے قاسمؑ کو ان اعیبہا فرمایا، کیونکہ عیب دار بنانے کے الفاظ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف صراحت کرنا خلافِ ادب سمجھا، تو تیسرے کے اعتبار سے وہ بھی خیر تھا۔

قتل غلام میں دو پہلو تھے بظاہر غلام کے نفس زکیہ مرنے کے اعتبار سے ابتداء یہ فصل قبیح تھا، لیکن باعث بار انجام و نتیجہ کے اس میں بہت بڑی چیز منہمق وہاں خضرؑ نے بصیرتِ جمیع فائدہ اُتان پیدا لھما ر لھما الخ اختیار کیا، گویا ظاہری صورتِ حال کے امتبار سے اسے اپنے ارادے کے ماتحت رکھا، اور باطنی حکمت کے لحاظ سے اس کا انتساب اللہ تعالیٰ کے ارادے کی طرف رہا۔

تیسرا واقعہ اقامتِ حبار کا تھا جو ابتداءً، انتہاءً ہر پہلو سے خیر محض تھا، جو دیوارِ گرا چاہتی تھی اسے گرنے سے بچایا اور تینوں کا مال محفوظ کر دیا۔ اس لئے وہاں اپنا توسط بالکل اٹا دیا، اور صاف طور پر پسر ما دیا۔ قادیان بک ان بیلبغا اشدھا ویستخرجوا کفؤہما پھر اخیر میں تمام واقعات میں تمام واقعات کو مجموعی طور پر ایک جملہ وما فعلتہ عن اھوی میں لپیٹ کر ظاہر کر دیا کہ یہ سب کچھ اُدھر ہی سے ہے۔ اس طرح کی حسنِ تعبیر کی مثالیں قرآن و حدیث میں بے شمار ہیں۔

اس لئے عافین کا ملین اور علماء و متا دین ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے حق و ربوبیت اور اپنی شانِ عبدِ مستند کے پیش نظر تقصیرات اور غرضوں کو اپنی طرف اور طاعات و

وانت اسد تھا وانت کسبتھا (مارج الشاکین ص ۹۹ ج ۱)

اس کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ بندہ جب گناہ کر کے کہتا ہے کہ اے پروردگار جو کچھ
میں نے کیا تو نے میری تقدیر میں پہلے لکھ دیا تھا۔ اور تو میرے حق میں نگوینا اس کا فیصلہ
کر چکا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتا ہے کہ یہ سب کچھ سہی مگر عمل تو تو نے کیا کسب
تیرا ہے، تیرے ارادے اور کوشش سے یہ کام ہوا، اب میں اس پر تجھے سزا دوں گا۔
اس کے عکس جب گناہ کا ترکاب کر کے عرض کرتا ہے کہ اے پروردگار! میں نے
غلط کیا مجھ سے خطا اور زیادتی ہوئی اور یہ سب میری گرفت ہے۔ تو ادھر سے جواب
ملتا ہے کہ ٹھیک ہے مگر سب تقدیر ہی بات تھی، جو میں تیرے حق میں پہلے ہی لکھ چکا تھا
اب تیری اس تقصیر پر میں تجھے معاف کرتا ہوں۔
یہ تو گناہ کی صورت تھی، اب اطاعت کی صورت سنئے۔

ادھر سے کوئی بندہ اچھا کام کر کے دعویٰ کرتا ہے کہ پروردگار میں نے یہ کام
کیا، میں نے صدق کیا، میں نے نفاذ پڑھی، میں نے کھانا کھلایا، تو حق تعالیٰ کی طرف سے
ارشاد ہوتا ہے کہ بے شک ایسا ہوا مگر میں نے تیری مدد کی اور میری توفیق سے تو یہ کام کر
سکا، کیا میری امداد و توفیق کے بدون تو کچھ کر سکتا تھا، اس کے برخلاف جب بندہ اپنی
طرف سے عرض کرتا ہے کہ آپ نے میری مدد فرمائی اور آپ نے احسان فرمایا کہ مجھ سے
یہ کام بن پڑا، تو جواب ملتا ہے کہ عمل تیرا ہے تیرے ارادہ سے ہوا ہے اور تو نے یہ
نیکی کائی ہے۔

اب غور کیجئے کہ کسب کا یہ ذوالوجہین اور برزخی درجہ اگر نہ رکھتے تو عبوریت
اور تادوب و اخلاص کے پرکھنے کی اس سے بہتر کسوٹی اور کیا ہو سکتی تھی۔ سبحان اللہ
کیا لطف و کرم ہے اور کیا امتحان محبت و اطاعت ہے، یہی وہ پاک حقائق ہیں جن
کے چہرہ سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے پردے اٹھائے ہیں۔ یہ حکماء و متفلسفین
کے بس کا روگ نہ تھا، حق تعالیٰ کا شکر کہ اس نے نور نبوت کے فیض سے یہ باریک
عقیدے اپنے مخلص بندوں پر کھول دیئے۔

ناحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا
الله لقد جات رحمت ربنا بالحق ولولا الله ما اهتدینا ولا تصدقنا
ولا صلینا واخودعونا ان الحمد لله رب العالمین۔

قضا و قدر

(تشیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ)

قضا و قدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر اور شر کو اور ایمان اور کفر کو اور ہدایت اور ضلالت کو اور طاعت اور معصیت کو مقدر فرما دیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے۔ اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اس کے ارادہ اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے ہی سے علیٰ وجہ اکمال و انعام اس کا علم تھا۔ تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے اس کو سمجھ لیتے ہیں اور اس کا ایک اندازہ کر لیتے ہیں مثلاً اگر مکان بنانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی عمارت اس نقشہ کے مطابق بنائی جائے۔

اسی طرح سمجھو کہ حق جل شانہ نے جب اس کا رخائے دنیا کے بنانے کا ارادہ فرمایا تو بنانے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنی علم ازلی میں اس عالم کا نقشہ بنا لیا اور ابتدا سے انتہا تک ہر چیز کا اندازہ لگا لیا پس اس اندازہ خداوندی اور نقشہ پنهانی کا نام تقدیر ہے اور لغت میں بھی تقدیر کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی میں اندازہ کر لیا کہ فلاں وقت فلاں مکان میں

فلان شئی اس طرح ہوگی اور فلان شخص پیدا ہونے کے بعد فلان وقت میں ایمان لائے گا اور فلان شخص پیدا ہونے کے بعد فلان وقت کفر کرے گا وغیرہ وغیرہ کما قال تعالیٰ قد جعل اللہ لكل شئی قدرا۔ پس اللہ تعالیٰ کا پیدا کرنا عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں کائنات کا اندازہ بنانے کا نام تقدیر ہے اور پھر حق تعالیٰ کا اس کا رخاۃ عالم کو اپنے نقشہ اور اندازہ کے مطابق بنانے اور پیدا کرنے کا نام قضا ہے اور نعت میں قضا کے معنی پیدا کرنے کے ہیں کما قال تعالیٰ فقصاھن سبع سلوات۔

پس اہل سنت و جماعت کا اجماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضا و قدر حق ہے اور کوئی ذرہ اس کی تقدیر سے باہر نہیں اور کسی کی مجال نہیں کہ اس کی قضا و قدر کو کوئی مال سکے یا اس کو آگے یا پیچھے کر سکے وہ جس کو چاہے ہدایت دے اور جس کو چاہے گمراہ کرے اس سے کوئی باز پرس نہیں ہو سکتی۔ البتہ بندوں سے ان کے افعال پر باز پرس ہوگی اور طاعت اور معصیت پر جزا اور سزا ملے گی۔ یہ حال اللہ کی قضا و قدر حق ہے اس میں غلطی اور خطا کا کوئی امکان نہیں تعمیر مکان سے پہلے بندہ اپنے علم اور ارادہ کے مطابق نقشہ بناتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے بھی بیدائش عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں اس علم کا نقشہ بنایا۔ لیکن خدا کے اور بندہ کے علم میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ بندہ بسا اوقات کسی مانع کے وجہ سے اپنے علم اور اندازہ اور اپنے نقشہ کے مطابق بنانے پر قادر نہیں

ہوتا اس لئے بندہ کا علم اور اندازہ بسا اوقات غلط ہو جاتا ہے مگر خدا تعالیٰ جس کام کا ارادہ فرماتے اسے کوئی روک نہیں سکتا اس لئے کہ اللہ کا علم اور اس کی تقدیر غلط نہیں ہو سکتی ہمیشہ واقع کے مطابق ہوگی اور اس کے ارادہ کو کوئی روک نہیں سکتا۔ نیز بندہ کا علم نہایت ناقص ہے۔ ہیئت سی چیزوں کا علم بندہ کو نقشہ بنانے کے بعد ہوتا ہے اس لئے بندہ کے علم اور اس کے نقشہ میں فرق ہو جاتا ہے اور باری تعالیٰ کا علم چونکہ محیط ہے اس لئے اس کے علم اور نقشہ میں فرق نہیں ہو سکتا پس اللہ کی تقدیر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے لیکن اپنے افعال و اعمال کے عذر میں تقدیر کو پیش کرنا درست نہیں مثلاً کوئی شخص چوری کرے یا زنا کرے اور عذر یہ کرے کہ میری تقدیر میں یوں ہی لکھا ہوا تھا تو یہ عذر اس کا صحیح نہیں اور مواخذہ سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔ بے شک اللہ نے ہر چیز کو مقرر کیا ہے مگر تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں جس وقت تو نے چوری کا یا زنا کا ارتکاب کیا تو خواہش نفسانی کے بنا کر کیا تجھ کو اس وقت یہ معلوم نہ تھا کہ تیری تقدیر میں کیا لکھا ہوا ہے۔ یہ سب بہانہ ہے تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں یہ کام تو نے مجبور ہو کر نہیں کیا بلکہ بصد رضا و رغبت اور بصد مشقت و محنت اپنی پوری قدرت اور استطاعت خرج کر کے کیا لہذا کسی کا یہ کہنا کہ بندہ تو مجبور ہے تقدیر کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا بالکل دھوکہ اور فریب ہے، بندہ اللہ کے علم اور اس کی تقدیر سے مجبور نہیں ہو جاتا بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے اگرچہ

وہ ارادہ اور اختیار بھی خدا ہی کی طرف سے بندہ کو عطا ہے لہذا بندہ اس فعل میں مختار ہے مجبور نہیں رہا یہ امر کہ بندہ سے خلاف تقدیر کسی فعل کا سرزد ہونا محال اور ناممکن کیوں ہے سواس کی یہ وجہ نہیں کہ بندہ مجبور ہے اور قدرت اور اختیار سے غاری ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم اور اس کی خبر اور اس کی تقدیر میں غلطی کا امکان نہیں اس لئے اس کے خلاف ہونا محال اور ناممکن ہے تقدیر تو اللہ کی ایک حکایت اور خبر ہے اور علم معلوم کے تابع ہوتا ہے اور حکایت اور خبر حکمی عنہ اور واقع کے مطابق ہوتی ہے معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا اور واقعہ خبر اور حکایت کے تابع نہیں ہوتا علم مجبوری کا سبب نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جس طرح ہمارے افعال و اعمال کا علم ہے اسی طرح حق تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے مگر خدا تعالیٰ اس علم کی وجہ سے کسی فعل میں مجبور نہیں اس طرح سمجھو کہ بندہ اللہ کے علم اور تقدیر سے مجبور نہیں ہو جاتا اللہ کا علم اپنی جگہ پر ہے اور بندہ اپنی جگہ پر ہے دنیا میں بندہ کو کوئی مجبور نہیں سمجھتا بندہ اگر مجبور ہوتا تو حکومت مجرموں کے لئے جیل خانہ نہ بناتی۔ خدا تعالیٰ نے بندہ کو قدرت اور اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنی دین اور دنیا کے کام کرتا ہے لیکن بندہ اپنے اس اختیار میں مستقل نہیں جیسے بندہ اپنے وجود میں مستقل نہیں اسی طرح بندہ اپنے اختیار میں مستقل نہیں جس طرح خدا کے عطا کردہ وجود سے موجود کہلاتا ہے اور اس کی عطا کردہ آنکھ اور کان سے سنا اور شہنا کہلاتا ہے اسی طرح خدا داد قدرت اور اختیار سے بندہ قادر اور مختار کہلاتا ہے۔ پس جس طرح بندہ کی

سمع اور بصیر اختیار ہی نہیں لیکن اس کا دیکھنا اور سنا اختیار ہی ہے اسی طرح بندہ کا اختیار اختیار ہی نہیں لیکن بندہ کا فعل اختیار ہی ہے اس لئے اہل حق یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی صفت اختیار میں مختار نہیں مگر اپنے افعال و اعمال میں مختار ہے حق تعالیٰ کو بندہ کے افعال اور اس کے حرکات و سکنات کا خالق بنانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حرکات بندہ کی قدرت اور اختیار سے خارج ہو جائیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قدرت اور مقدور دونوں ہی کو پیدا کیا اور اختیار اور ذی اختیار دونوں کو بنایا قدرت بندہ کی ایک صفت ہے اور خدا تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے اور بندہ اور بندہ کی صفت قدرت سب خدا ہی کی پیدا کی ہے اور اُسی کے قبضہ قدرت میں ہے اور بندہ جو خدا کی دی ہوئی صفت قدرت سے کوئی حرکت کرتا ہے تو وہ حرکت تمام عقلا کے نزدیک اختیاری ہے لرزہ اضطراب نہیں عرض یہ کہ بندہ کی ذات اور اس کی کسی صفت اور کسی فعل کے ساتھ خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ اور مشیت کے متعلق ہو جائیے بندہ مجبور نہیں ہو جاتا۔

آخر خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت بندہ کے صفت وجود سے بھی متعلق ہے مگر اس تعلق کی وجہ سے بندہ معدوم نہیں ہو گیا۔ اسی طرح اللہ کی قدرت اور مشیت۔ بندہ کی قدرت اور اختیار کے ساتھ متعلق ہو جانے سے بندہ مجبور نہیں ہو جائے گا۔ بندہ بہر حال بندہ ہے اور خدا تعالیٰ کی مخلوق ہے اور مخلوق

کی ذات اور صفات کا خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر تکلفاً عقلاً اعمال اور ناممکن ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بندہ فاعل مستقل ہے اور خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معاذ اللہ خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت کو بندہ کے افعال سے متعلق نہیں تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک مخلوق اپنے افعال و اعمال میں اپنے خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکل سکتی ہے تمام امت بالاتفاق یہ کہتی ہے ما شاء اللہ کان وما لم يشأ لم يكن کہ جو اللہ نے چاہا وہ تو ہوا اور جو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔ معتزلہ بندہ کے افعال کو خدا کی مشیت سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں۔ دلائل و دلائل الا بالہ العلی العظیم۔

لحمد اور بے دین لوگ احکام شریعت کو قضاء و قدر کے مراض سمجھتے ہیں اور شریعت کے احکام سے سبکدوش ہونے کے لئے قضاء و قدر سے استدلال کرتے ہیں اور طرح طرح کے شکوک مسلمانوں کے دلوں میں ڈالتے ہیں اس لئے چند حروف طلبان حق کی تشفی کے لئے لکھتے ہیں۔ دلائل و دلائل الا بالہ حق جل شانہ نے یہ کارخانہ ایک طرح پر نہیں پیدا فرمایا۔ قسم قسم کی چیزیں پیدا فرمائیں۔ صورت اور شکل بھی ہر ایک کی علیحدہ بنائی۔ ہر ایک میں استعداد بھی جدا گانہ رکھی۔ ایک ہی درخت کو لے لیجئے جس میں ہزاروں قسم کی لکڑی موجود ہے۔ بعض ان میں سے جلانے کے قابل ہے اور بعض تخت بنانے کے قابل ہے۔ اور کوئی چھت میں لگانے کے قابل اور کوئی بیت الخلاء کے قدحوں

میں لگانے کے قابل ہے۔ ایک ہی کان سے سو بے کے نکلے ہوئے دو ٹکڑے ہوتے ہیں۔ ایک سے آئینہ شاہی بناتے ہیں اور ایک سے چوپایوں کا نعل بناتے ہیں۔ یہ استعدادوں کا تفاوت اللہ کے ارادہ اور مشیت سے ہے۔ تمام عالم کے عقلاً اس پر متفق ہیں کہ کائنات کی استعدادیں اور صفاتیں اور کیفیات برابر اور یکساں نہیں اور اگر سب یکساں ہوتیں تو یہ رنگ برنگ کا کارخانہ تو نہ چلتا کوئی اور عالم ہوتا۔

ہر ایک ماہر کار سے ساختند
میل اور اور دیش انداختند

اب رہا یہ امر کہ یہ استعدادوں میں اختلاف اور تفاوت کیوں ہے تو یہ عقیدہ آج تک تو کسی سے حل نہیں ہوا اور نہ حل ہوگا۔ ع
کس نہ کشود و کشاید حکمت این مہارا

مسلمان یہ کہتا ہے کہ یہ سب اس علیم و حکیم کی حکمتیں ہیں۔ اور دہری (بے دین) یہ کہتا ہے کہ یہ استعدادوں کا تفاوت اندھے اور بہرے مادہ اور اس کی حرکتوں کا اقتضا ہے (یہ محض دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں اور اگر ہے تو لائے اور دکھائے)

پس جس طرح حق تعالیٰ نے شجر اور حجر کو اپنی قدرت اور حکمت سے ایک قسم کا نہیں پیدا کیا بلکہ ہر ایک میں نئی استعداد پیدا کی۔ کسی میں اچھی استعداد

پیدا کی اور کسی میں بری استعداد۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے تمام بندوں کو یکساں اور برابر نہیں پیدا کیا کہ سب کی استعداد برابر ہوتی۔ کسی کو عاقل اور ذکی بنایا اور کسی کو غبی اور عقل بنایا۔ کسی میں قبول حق کی استعداد پیدا کی اور کسی میں قبول شر کی استعداد رکھی۔ کسی کے دل کو آئینہ کی طرح صاف و شفاف بنا دیا کہ آفتاب کے عکس کو قبول کر سکے اور کسی کے دل کو کالے تو سے کی طرح بنا دیا اسی طرح کسی کے دل کو اپنے انوار و تجلیات کا شہ نشین بنا لیا اور کسی کو اپنے مطبخ (جہنم) کے لئے ایندھن بنا لیا۔ کما قال تعالیٰ ولقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن والانس۔

در کارخانہ عشق از کفر ناگزیر است

دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

اور کسی کی مجال نہیں کہ خداوند ذوالجلال سے کوئی یہ سوال کر سکے کہ آپ نے اس چیز کو ایسا اور اس چیز کو ایسا کیوں پیدا کیا۔ لایسئل عما یفعل وہم یسئلون۔

ایک مشبہہ اور اس کا ازالہ

شبہہ یہ ہے کہ بندوں کے اقوال اور افعال کا دار و مدار استعدادوں پر ہے اور وہ سب انہی ہیں اور آدمیوں کی طاقت سے باہر ہیں۔ لہذا کافروں پر

الزام کیا۔ اور کیا وہ فی الحقیقت مجبور اور بے اختیار ہیں۔

ازالہ

حق تعالیٰ شانہ نے مخلوقات کو دو قسم پر پیدا کیا ہے۔ ایک قسم تو وہ ہے کہ جسم میں اللہ تعالیٰ نے علم اور ارادہ کی صفت ہی نہیں رکھی جیسے درخت اور پتھر، اس نوع سے نہ کوئی خطاب ہے اور نہ اس پر کسی قسم کا عقاب ہے اور نہ مواخذہ ہے اور نہ ثواب اور عقاب ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہ دونوں صفتیں (علم اور ارادہ) امانت رکھی ہیں جیسے جنات اور انسان۔ ان کو اللہ تعالیٰ نے علم بھی دیا فہم بھی، قدرت اور اختیار بھی دیا۔ اعضاء اور جوارح بھی دیئے جان بوجھ کر اپنی اختیار سے افعال کرتے ہیں اور ان افعال کو اپنی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ یہ افعال ہم نے اپنے ہاتھوں اور پیروں سے کئے ہیں اور میں نے یہ کہا اور میں نے یہ کیا اور اس کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ افعال ہمارے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دنیا میں جو کچھ ان افعال پر جزاء و سزا مرتب ہوتی ہے اس کو قبول کرتے ہیں لیکن جب آخری جزاء و سزا کا ذکر آتا ہے تو یہ کہنے لگتے ہیں کہ ہم مجبور ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں علم اور ارادہ اور اختیار کی جو صفت پیدا کی ہے وہ اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ احکام خداوندی کے مکلف اور مخاطب بن سکیں اور اطاعت

اور معصیت پر جزاء اور سزا مرتب ہو سکے اور جس طرح شاہان دنیا محض قابلیت پر کوئی انعام یا سزا نہیں دیتے اسی طرح حق تعالیٰ محض استعداد پر جزاء و سزا نہیں دیتے جب تک عمل خیر و شر ظہور میں نہ آجائے۔

محض شجاعت اور بہادری پر انعام نہیں ملتا جب تک کسی میدان میں بہادری نہ دکھلائے۔ اسی طرح محض استعداد پر ثواب اور عقاب نہیں ملتا، جب تک کوئی طاعت اور معصیت ظہور میں نہ آئے۔

بالحکم

إِنَّا جَعَلْنَا شَيْءٌ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرِهِ

مسئلہ تقدیر

از

افاضل

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب
(مفتی دارالعلوم دیوبند)



ناشر

ادارہ اسلامیات، انارکلی لاہور

مسئلہ تقدیر

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذي صلى

غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تھا کلمات خداوندی کے سبب سے ہے انہ
تھا نقائص مخلوق کے سبب سے کہ ان دونوں کے بیرونوں احکام الگ الگ
کھلے ہوئے ہیں جن میں کوئی ادنیٰ پیچیدگی نہیں۔

پیچیدگی و حقیقت بندہ اور خدا کے درمیانی رابطہ اور باہمی نسبت
سے پیدا ہوتی ہے کہ بندے کے نقائص کا خدا کے کلمات سے جوڑ کیسے لگے ؟
بندے کی محتاجگی اور مجبوری خدا کے حکیم کے غناء و اختیار مطلق سے مربوط کیسے

ہو؟ اور خدا کے برحق کے مختار مطلق اور مستقل بالاختیار ہونے کی نسبت سے
بندے میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے؟ کہ جس سے بندہ کی تکلیف شرعی
اور سلسلہ مجازات کی معقولیت بھی اپنی جگہ قائم رہے اور خدا کے عوام کی تشریف
تقدس بھی اپنی جگہ بے غبار رہے۔ آیا خدا کی طرح بندے میں بھی اختیار مستقل تھا
کہ جبکہ اس سے نفی کر دی جائے یا جبر محض مان کر اختیار کو اس سے منفی کر دیا

جانے؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اس میں مان لئے جائیں؟ یا دونوں کی اس
سے نفی کر دی جائے؟ کوئی بھی صورت اختیار کی جائے پیچیدگی سے خالی نہیں۔
اگر بندے کو مستقل بالاختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے،

بارگاہ خداوندی اس بندہ کے اختیاری افعال کی حد تک مجبور ٹھہر جاتی ہے، اگر
اسے اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیف شرعی اور سزا
جزاء کی حد تک جناب خداوندی میں ظلم عبث اور سفسف وغیرہ لازم آتا ہے اگر اسے

آقا بعد مسئلہ جبر و اختیار یا مسئلہ تقدیر مذاہب عالم کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے
جو مذہبی دنیا کے لئے ہمیشہ الجھنوں اور صد ہا فکری مشکلات کا سبب بنتا رہا ہے مگر
اس لئے کہ اس کے ذریعہ خدا کے برحق کو قادر مطلق۔ مختار کل۔ انی العلم اور حکیم عادل
تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوند عالم کے موصوفہ جمیع الکلمات ہونے میں جن میں یہ مذکورہ
کلمات بھی شامل ہیں کوئی پیچیدگی نہیں۔ خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو
مجبور نہ ہو۔ حکیم ہو لا علم نہ ہو۔ مقتدر ہو بے قدر اور بے اندازہ کوئی کام نہ فرمائے۔
قادر ہو عاجز نہ ہو۔ عادل ہو ظلم سے ملوث اور متہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ پھر اس مسئلہ
کی پیچیدگی اس بناء پر بھی کہ مخلوق اپنی جبلت اور ذاتی اصلیت کے لحاظ سے مجبور
محض، بے اختیار بے قدرت۔ لا علم اور بے بس ہے، خواہ وہ انسان ہو۔ یا
غیر انسان کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجگی اور بے بسی کے ہیں جس کے ہاتھ میں خود اپنی
ہستی تک بھی نہ ہو وہ ہستی کے آثار و کمالات کا مالک اور ان پر قابو یافتہ کیا ہو سکتا ہے؟

جبر و اختیار دونوں کا حامل مان لیا جائے تو بظاہر یہ اجتماع ضدین ہے جو سارے محال کی جڑ ہے۔ اور اگر دونوں اس سے منفی کر دیئے جائیں تو برا ترفع نقیضین ہے جو محال ہونے میں اُس سے کچھ کم نہیں غرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جائے ضد یا الجھنوں اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں۔ پس مسئلہ کا الجھاؤ نہ تنہا ذات خداوندی کے لحاظ سے ہے نہ تنہا مخلوق کی ذات اصلیت کے لحاظ سے ہے۔ بلکہ بندہ اور خدا کی درمیانی نسبت اور نسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس پیچیدہ مسئلہ میں جو بھی حقیقت کی طرف زیادہ جھکا گیا ہے اسی قدر اسے مقام کی نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری شکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ ہدف ملامت اور آماجگاہ شکوک و شبہات بنتا رہا ہے۔

جبریت نے تو یہ کہہ کر جان چھڑائی کہ خدا مختار مطلق اور بندہ مجبور محض ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین سے بچکر تنزیہ تقدیس الہی کے میدان میں گویا سب سے بازی لے گئے۔ کیونکہ انہوں نے بندہ کے بارہ میں ایک کھلی ہوئی سمت اختیار کر لی جو اپنی متقابل سمت سے یہاں دم نہیں یعنی نقص و عیب کی سمت جو مجبوری و بے بسی تھی اور بندے کے لئے ہر آئینہ منزاوار تھی اور خدا کے لئے دوسری سمت تسلیم کر لی جو اُس کے شایان شان تھی یعنی اختیار مطلق اور قدرت کاملہ جو بظاہر بہت ہی خوش آئند ہے۔

قدریت نے یہ کہہ کر پیچھا چھڑا لیا کہ بندہ اپنے اختیاری افعال کی حد

تک مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہی ہے۔ وہ بظاہر خدا کی تنزیہ و تقدیس سے فارغ ہو گئے کہ بندہ کے بڑے بھلے کی کوئی ذمہ داری خدا نے حل مجددہ پر نہیں ڈالی اور اس کی شان عدل کو گویا بے غبار کر دیا، اور تکلیف شرعی اور منراہ و جزاء گویا سب ہی اپنی اپنی جگہ استوار ہو گئی یعنی اس فرقہ نے نقیضین کے اجتماع و ارتفاع سے بچکر گویا ایک ایسی عد بندی کر دی کہ خدا اور بندہ کے اختیار کے دائرہ اپنے اپنے منصب اور مقام کے لحاظ سے الگ الگ ہو گئے اور معاملہ یک رخ ہو گیا جس سے پیچیدگی ختم ہو گئی

سوفسطائیہ نے یہ کہہ کر جان بچائی کہ اکوان و اعیان کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں کہ اُن میں سے کسی کے جبر و اختیار کی بحث آئے یہ عالم ہی کل کا کل ذہنی و جمعی اور خیالی ہے تاہم اختیار و جبر چرچہ رسد؛ گویا بندہ اور ساری مخلوق سرے سے موجود ہی نہیں کہ اُس کے جبر و اختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور کمالات وجود کا ہر گوشہ صرف ذات خداوندی کے ساتھ مختص ہے اور اس کے سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام و نشان نہیں۔ لہذا یہ فرقہ بھی اپنے نزدیک آسانی سے ایک طرف جاکھڑا ہوا، اور اس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے متعلق شکوک و شبہات کا حل اس طرح سے کیا کہ مرکز شکوک و شبہات ہی کو ختم کر دیا جس سے بحث و الزام کی نوبت آئی۔ پھر حال خدا کے مختار اور منع کمالات ہونے میں بھی کسی کو شک نہ تھا کہ مسئلہ میں پیچیدگی پیدا ہوتی۔ ادھر بندہ کی اصلیت اور جبلت

کے اعتبار سے اس کے مجبور و بے بس اور تبع و ناقص و مشرور ہونے میں بھی کسی کو کلام نہ تھا کہ انھیں پیدا ہوتی۔ انھیں بندہ اور خدا کے صفات میں ربط و نسبت قائم کر کے اس کی کیفیت اور نوعیت بتلانے میں نفعی، سوان فقرات نے اس مقام ہی کو ترک کر دیا کہ متضادم پہلوؤں کو جوڑنے اور جمع کرنے کی مشکلات ان کے سر پر نہیں سوسطائیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کر دیا۔ جبریت نے ذات مان کر اس کی مثبت صفات سے انکار کر دیا اور قدریت نے یہ صفات مان کر صفات الہیہ کے ساتھ ان کے حقیقی ربط سے انکار کر دیا بلکہ تقسیم جاری کر کے دونوں میں کھلی ہوئی علیحدگی کر دی۔ پس وہ عجیبیگی جو ان متضادم پہلوؤں کو ملانے اور ان کا دریا فی معتدل نقطہ دریا کرنے میں پیش آتی ان میں سے کسی کے سر بھی نہ چری کیونکہ مشکل نہ افراط میں نہ تفریط میں مشکل صرف خدا اعتماد قائم رکھنے میں ہے اور اسی کو انہوں نے برملا چھوڑنے کا اعلان کر دیا۔ اس لئے وہ قہر و بیا سے بھل کر ایک ایک کنارے جا کھڑے ہوئے جہاں نہ موجوں کے تھپیرے تھے نہ طوفان کے توج۔

لیکن سخت ترین مشکلات ہیں اہل السنۃ والجماعۃ گھر گئے جو میں قہر میں شنواری کرتے ہوئے بندہ کے جبر و اختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے اور ساتھ ہی خدا سے عزائم کو مختار مطلق اور جبر سے کلیۃً بری بھی مانتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت و اختیار کی تقسیم اور جد بندی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص حد تک قدرت اختیار بندہ میں ہو اور باقی خدا میں۔ بلکہ خدا

کو کلیۃً مختار مطلق بھی جانتے ہیں اور پھر بھی اس مجبور بندہ کے مختار ہونے سے منکر نہیں۔ گویا بندہ کو ایک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی۔ مگر اس مبیانی اعلا سے کہ نہ اسے مختار مطلق جانتے ہیں نہ مجبور محض یعنی اسے مختار مان کر نہ جبر تقدیر سے پالسنہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہہ کر اسے اینٹ پتھر کی طرح مضبوط بھی تسلیم نہیں کرتے۔ پھر بندہ کو اگر مجبور کہتے ہیں تو ساتھ ہی اس کے خدا کو قسم کے ظلم و فحش اور سحر و عبث سے بری اور مترد بھی جانتے ہیں اور بندہ کو مختار کہتے ہیں تو خدا کے اختیار مطلق میں ملتی برابر کمی تسلیم نہیں کرتے۔

غرض اس مسئلہ کے ہر متضاد اور متضادم پہلو کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑنے کی فکر میں ہیں حتیٰ کہ وہ اس مسئلہ سے متعلق عقیدہ کے مرحلہ پر بھی اسی تضاد سامانی سے خالی نہیں رہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ تقدیر پر اسی مذکور نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اسے اس الایمان سمجھتے ہیں اور دوسری طرف اس میں خوض کرنا اور گھبرا جانا بھی مشروع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ و فکر و فہم کے لحاظ سے ایک ایسا پیچیدہ مسئلہ اختیار کر رہے ہیں جس میں منافع جتنوں سے متضادم اجزاء جمع ہیں اور اس اعلا سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماع نقیضین کا بھی قائل ہے اور انفع نقیضین کا بھی ظاہر ہے کہ یہ بین بین صورت کو یاد دہنوں پچھو تو ہاتھ دھونا ہی درحقیقت ساری پیچیدگیوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم کے تعارض و تناقض کا موازنہ کر لینا ہے۔

لیکن یہ سب کچھ انہوں نے اس لئے گوارا کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور
سرسری طور پر دُنیا کے سامنے لانا نہیں چاہتے بلکہ اس کی اصل حقیقت
اور گہری بنیادوں کو کھودنا چاہتے ہیں وہ حادث اور قدیم کی ذوات کا الگ الگ
حکم بتانا نہیں چاہتے بلکہ ان کا اصل ربط دنیا کے آگے رکھ کر درمیانی حکم واضح
کرنا چاہتے ہیں کیونکہ جب بھی حادث کو قدیم کے ساتھ جوڑا جائے گا تو صدیقین
میں کسی ایک جانب پر قناعت کر لینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کر کے
درمیان میں حد فاصل قائم کر دینے سے درمیانی حکم بھی واضح نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے
کہ اگر بندہ کو خدا سے الگ کر کے دیکھا جائیگا تو بلاشبہ الوہیت کی جانب کمال
محض نکلے گا اور عبدیت کی جانب نقص محض اور اس میں نہ کوئی تہجد کی ہے نہ
اشکال کہ دو متضاد جانوں کو الگ الگ رکھ کر ہر ایک کا واقعی حصہ اس کے
لئے تسلیم کر لینا ہے لیکن یہ اکبر حکم سناہ تقدیر کا موضوع نہیں۔ ہاں جب حادث
وقدیم۔ واجب و ممکن اور عبد و مسبب و میں اس کمال و نقصان کے ربط باہمی کا رشتہ
تلاش کیا جائے گا جس سے ان کا درمیانی حکم معلوم ہو تو کیسے ممکن ہے کہ کوئی
درمیانی اور ماہینی نسبت نہ پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ باریک نسبت اور انس نسبت
کے معتدل حکم پر بحث کرنا ہی ساری پیچیدگیوں اور فکری مشکلات کی جڑ ہے
مگر یہی حسن اتفاق سے سناہ تقدیر کا موضوع بھی ہے سو اہل سنت والجماعت
نے تو بحث کا حقیقی نقطہ ماتھ سے نہ چھوڑا۔ لیکن جبر یہ اقدیر یہ وغیرہ کہ اصل

مرکز بحث سے دُور جا پڑے، اور درحقیقت انہوں نے اصل مسئلہ کے موضوع
کو چھوڑا ہی نہیں۔ اس لئے نہ وہ مسئلہ کی متقاع کر سکے اور نہ ہی اصل مسئلہ کا حکم و
اشکاف کر سکے ہیں۔

مزید غور کیا جائے تو جبر پر اپنے اس افراط و تفریط اور نقطہ اعتدال
کو چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ نفس مسئلہ کے اثبات و تحقیق ہی سے
محروم رہ گئے بلکہ ان کے اصول پر اسلام کے تمام بنیادی اصول اور عقائد
مثلاً وجود و صانع توحید باری تخلیق علم تدبیر کائنات۔ ربوبیت خلافت حق کی
نفس وجود خلافت سب ہی کا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے یعنی ان تمام خلائق
کی نفی ہو کر وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی طلعت ساری
کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے۔ گویا ان فرقوں کے اصول پر عالم بننے ہی نہیں
پاتا کہ اس میں تدبیر و تصرف اور وحدانیت حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ مثلاً جبر پر جب بندے سے اختیار و قدرت اور ارادہ و مشیت
کی نفی کر کے اسے اینٹ پتھر اور غیر ذی ارادہ مخلوق کی مانند تسلیم کر لیا اور اختیار
و قدرت کھینچ لیا اس میں خدا کا مانا گیا صفت خالق کو سامنے رکھ کر صفات
عبد سے انکار کر دیا تو قدرتی طور پر بندے سے سرزد شدہ افعال خود بندہ کے
نہیں کہلائے جاسکیں گے بلکہ انہیں افعال حق کہنے کے سوا چارہ کار نہ ہوگا،
خواہ وہ کسی قسم کا بھی فعل ہو اور اس کے کسی بھی عضو سے سرزد ہو۔

چنانچہ شمس کی رفتار، چاند کی گردش، ہواؤں کی حرکت، پتھروں کی جنبش نیز تمام ان اشیاء کے افعال جو ذی ارادہ نہیں ہیں افعال حق ہی کہے جاتے اور انہیں قدرتی افعال کہہ کر قدرت الہیہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس طرح جبکہ انسان بھی ان ہی اشیاء کی مانند ہے اعتبار اور مجبور محض ٹھہرا تو اس کے تمام حرکات و سکنات اور لاکھوں افعال بھی خود اس کے نہیں ہوں گے بلکہ حق تعالیٰ کے۔ گویا جو کچھ وہ کرے گا و حقیقت وہ نہیں کرے گا بلکہ خدا کرے گا وہ جب دیکھے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا۔ وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا اور چونکہ یہ سب آثار وجود ہیں تو خدا صہ یہ ہے کہ بندہ اگر موجود ہے تو حقیقت وہ موجود نہیں بلکہ خدا موجود ہے پس یہ ساری بحث و حقیقت وعدۃ الوجود اور کثرت موجودات کی نفی پر اگر منتج ہوگی جس کو بعض جہلاً رصوفیاء کی اصطلاح میں ہمدوست کہتے ہیں۔ اس کا حاصل کثرت موجودات اور اعیان ثابت کا برہان انکار اور ساری کثرتوں کو ایک فرضی اور وہمی کا خانہ باور کر لینا کل آنا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود ہو کر کسی کا عدم اور معدوم ہی ہے جبکہ اس میں آثار وجود کا کوئی پتہ نشان نہ ہو یعنی موجود صرف ذات واحد ہے اور کوئی نہیں، اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرہ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع رہ جائے جسے واجب الوجود کہتے ہیں اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ نشان ہی نہیں ہے

بلکہ وہ ہمیشہ کے لئے معدوم محض ہو کر رہ جائے۔ اور اگر وہ موجود بھی ہو تو فرضی اور وہی کہلائے جس کے واقعی وجود و آثار وجود کی کوئی شبہ ہی نہ ہو اس کے بقول طحاوی وجود کی نسبت سے صرف دو ہی نوعیں رہ جاتی ہیں۔ ایک واجب الوجود اور ایک ممکن الوجود (خود اس کا امتناع عقلی ہو یا عادی اور توئی) گویا ممکن کی نوع ہی درمیان سے نکل جاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ایجاد خداوندی یا فیضان وجود جسے تخلیق کہتے ہیں ممکن اور محال پر تو ہو ہی نہیں سکتی کہ اس میں قبول وجود کی صلاحیت ہی نہیں! ممکن ہی پر ہو سکتی تھی وہ معنی ممکن ہو گیا جس پر آثار وجود اور آثار زندگی ظاہر ہی نہیں ہو سکتے، انوار ایجاد واقع کس پر ہو؟ اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے؟ نیز ایجاد کے بعد البقا خداوندی یعنی تدبیر و تصرف اور ربوبیت، وغیرہ تمام وہ آثار حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا، آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تخلیقات دکھائی دے گی کہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات و افعال کا مصلح و مہر اور مظهر بن سکے پس ایجاد و بقا کی تمام صفات معاذ اللہ معطل اور بے کار ثابت ہوئیں اور تعطل اگر عدم نہیں تو کا عدم ضرور ہے یا بالفاظ دیگر افعال باری کا عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات صفات وجود کے آثار تھے جو ذات حق سے منفی ہو گئے تو بالمشبہ وجود خداوندی ان کی نفی سے ناقص

ظہر اور خدا کی بے عیب ذات کتنے ہی کمالات مثل ظہور صفات اور افعال سے
کوری رہ گئی جن پر معبودیت کا کارخانہ قائم تھا اور ظاہر ہے کہ نقص صفات اور
افعال کے ساتھ خدائی جمع نہیں ہو سکتی تو یقیناً ایسی ناقص ذات کو خدا نہیں
کہہ سکتے نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔

غور کیجئے کہ جبرہ کو صفات عبد (ارادہ و اختیار وغیرہ) کے انکار نے
کہاں لاکر چھوڑا، اگر انہوں نے بندہ کے اختیار و قدرت کا انکار کیا تھا تو انجام کار
خدا کی صفات، افعال ایجاد، تزیین اور قیومت و تدبیر وغیرہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑا
اور اس صورت حال سے وہ بادل ٹخو استہی ہی، مگر اپنی مرضی کی خلاف صفات
حق کو بے کار اور کالعدم کہنے کے مدعی بن گئے۔ پس یکس قدر حیرتناک نتیجہ ہے کہ
جبرہ چلے تو حقے مسئلہ تقدیر کی راہ سے خالق و مخلوق کا باہمی رشتہ بنا کر خالق
کی تنزیہ کے لئے اور اترے خالق و مخلوق کے گویا صریح انکار پر مخلوق
تویوں نہ رہی کہ صفت خلق اور فیضان وجود ہی نہاد ہو گیا اور خالق یوں نہ رہا
کہ اس کا وجود ظہور ناقص ظہر گیا اور ناقص خدا ہو نہیں سکتا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق ہی
نہاد اور خالق بھی نہاد۔ لہذا بالذات منہاد نہ المخوقات۔

اور ظاہر ہے کہ جب مابینی نسبت کے اطراف ہی کا وجود نہ رہا نہ
ممکن رہا جو وجود اور صفات وجود قبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے
وجود اور کمالات وجود بخشے تو درمیانی نسبت کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ وہ تو ان

دو اطراف کے تابع تھا۔ اور جب خالق و مخلوق میں نسبت ہی قائم نہ ہوئی، تو
کیفیت نسبتیہ اور حکم نسبت کا تو ذکر ہی کیا ہو سکتا ہے؟ پس اثبات مسئلہ
کا کیس قدر عجیب و غریب اور انوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا
موضوع نہ طرفین رہیں نہ نسبت طرفین۔ نہ حکم رہے نہ کیفیت حکم۔ اور پھر بھی جبرہ
اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہیں کہ مسئلہ ثابت ہو گیا اور ہم اثبات تقدیر سے تنزیہ خدائی
کا حق ادا کر چکے ہیں۔ بہر حال جبرہ کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا حاصل (جس میں
انہوں نے صفات خالق پر نظر کر کے بندہ کی تمام مثبت صفات سے جو اس میں
وجود آ جانے سے پیدا ہوئیں قطع نظر کر لی اور اس طرح کمال کار وہ صانع کی صفات
و افعال سے بھی انکاری ہو گئے) کارخانہ خلق و امر و نول کا تعلق نکلتا ہے جس
کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارا کا سارا عالم ابھی تک بدستور اپنے عدم سابق
ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں ظہور وجود کی کوئی بود و نمود ہے ہی نہیں ایسی نتیجہ پر پہنچ کر
جبرہ اور سوسنظامیہ ایک ہی مرحلہ پر آ گئے اور فرہ یہ نکلا کہ یہ فرقے چلے تو حقے مسئلہ
تقدیر کو ثابت کرنے (اور خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے) اور آگے مسئلہ
کے صریح انکار بلکہ دائرہ وجود میں خالق و مخلوق دونوں کی نفی پر اور اس لئے وہ
خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

ادھر قدریہ نے اس کا ٹھیک ٹھیک رد عمل کرتے ہوئے اس سلسلہ میں معنی
صفات عبد کو سامنے رکھا اور صفات معبود سے صرف نظر کر لیا۔ یعنی بندہ کے

اختیار و قدرت، ارادہ و مشیت اور فعل و عمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بنالیا کہ اس میں خدا کے ارادہ و قدرت اور اختیار و فعل کو دخل ہی نہیں۔ حتیٰ کہ بعض عالمی قدریہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی ان کے ہونے سے پیشتر نہیں ہوتا، گویا بندہ کے استعمال اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت، نہ اختیار ہے نہ مشیت حتیٰ کہ نہ سابق علم ہے نہ جبر پس جبریت نے تو مسئلہ تقدیر کے متعلقہ صفات خالق ارادہ علم، قدرت، اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کر کے بندے کو ان سے کورمانا لیا تھا، اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستقلاً وابستہ کر کے خدا کو ان سے خالی مان لیا، غور کرو تو اس کا نتیجہ بھی وہی عدم محض اور تعطل خالص یا انحار مخلوق و خالق بھگتا ہے جو جبریت کا انجام ہوا تھا۔ کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منت پھر میں سینکڑوں اچھے برے افعال اور حرکات و سکنات مختلف اندازوں سے کر گزرتا ہے جس کے عمر بھر کے افعال و حرکات کی گنتی ناممکن ہے۔ پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اس کی ذات اور ذاتی احوال پر مختم ہو جاتے ہیں اور کچھ متعدی ہیں جن میں وہ دوسری اشیاء و کائنات کو متغیر بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اشیاء عالم میں جو اس کے افعال کا متغیر بنتی ہیں یعنی اس کے زیر نسخہ و تصرف آتی ہیں زمین سے لے کر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے۔ جمادات ہوں یا نباتات، حیوانات ہوں یا انسانات۔ عنصریات ہوں یا فلکیات، مادیات ہوں

یا روحانیات، جسمانیات ہوں یا مجردات۔ غرض زمین کے ذروں سے لے کر آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تفسیر و تصرف کا جال پھیلا ہوا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھوٹا ہوا نہیں۔ ظاہر ہے کہ سارے انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالم میں پھیلے ہوئے ہیں اور قبول قدریہ انسانوں کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا ہوتا ان پر اس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اسے ان کی پیدائش سے پہلے ان کا علم ہی ہوتا ہے یعنی انسان کو تو کم از کم ان کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا ہے کہ اسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ پیدا نہ ہو چکیں۔ اس صورت میں اول تو شاید انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشبہ ان کے افعال کروڑوں گنا زیادہ ہیں اور ان میں بھی انسان کے جس کے افعال کا تعلق تمام اعیان کائنات سے ہے پس خدا تو محض خالق اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالق افعال ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ انسانی مخلوقات خدائی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی سرحد سے بالکل خارج ہیں پر اس کا کوئی بس نہ ہو۔ بلکہ علم قدیم بھی نہ ہو تو یقیناً ان مخلوقات انسانی کے بارے میں وہ جبر جو بندے کی طرف آتا خدا کی طرف لوٹ گیا کہ خدا تو اس کے بارے میں بے بس ہو، اور بندہ قادر مستقل اور مختار ہو۔

تو بندہ تو خدائی سرحد میں جا کو اور خدا بندگی کی بے بسی میں آگیا۔ یعنی بندے کا زور تو خدا کی خدائی پر چل گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدائی پر بھی نہ رہا اور اس حد پر اس کا ارادہ قدرت، مشیت، اختیار وغیرہ سب بے کار اور معطل ہو گئے یہی وہ تضرع و تہنیتیں تھیں اللہ ہی جسے لے کر قدریہ اٹھے اور مسند تقدیر کے ذریعہ اسے حل کرنے کھڑے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدائی کا دعویٰ کر لیں تو قدریہ کا کیا منہ ہے وہ اسے شرک کہہ کر رو کر سکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکے گا کہ انسانوں کی خدائی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی حد تک چل سکتا ہے آگے نہیں۔ تو عرض کروں گا کہ خدا کی خدائی ہی کب کامل رہی کہ بندہ کی خدائی کو موردِ مطن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ بندہ کے افعال کی حد تک۔ پس اگر بندہ اس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ بندے کے افعال کی حد تک مجبور ہے۔ قادر مطلق نہ وہ رہا نہ یہ ہاکاموں کی بڑائی چوٹائی کی بات تو الگ ہی۔ نوعیت دونوں کی خدائی کی ایک ہی سی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ؟ بہر حال قدریہ کے اصول پر خدا کی خدائی کی بھی کچھ حدود، تکلیفیں اور بندہ کی خدائی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے دائروں میں خالق اور خدا کہے۔ یہی وہ تقسیم ہے جو قدریہ نے بہت دماغ سوڑی کیسا تھکاس لٹھے کی کہ بندہ کے اچھے بُرے افعال کی ذمہ داری خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی بُری نسبت

اس کی طرف نہ لوٹ سکے خواہ خدائی باقی نہ رہے نیز بحکیت شرعی اور مجازات کا کارخانہ درہم برہم نہ ہو۔ مگر انہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے سے خدائی ہی کا کارخانہ درہم برہم کر جائیں گے جس کی خاطر ان مسائل میں سرکہ آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدریہ کے اصول پر بندہ میدانِ ترقی میں خدا سے بھی گوتے سبقت لے گیا۔ اور خدا کو معاذ اللہ سپاہِ ہونا پڑا کیونکہ بندہ تو برہم قدریہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام پر رہ کر بھی خود اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دکھلا سکا۔ گویا محدود تو لامحدودیت کی طرف چل نکلا، اور لامحدود محدود و بین کر رہ گیا۔ معاذ اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔ حالانکہ ایک بلیب سے بلیب انسان بھی جانتا ہے کہ خدا ہے ہی وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لامحدود ہو، لامحدود اللات ہو۔ لامحدود الصفات ہو، اور لامحدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمت سے اس میں ذرا سی بھی تحدید آجائے گویا اس حد بندی کے اندر تو وہ ہو اور اس سے باہر وہ خود بھی نہ ہو، یا اس کی صفات نہ ہوں یا اس کے افعال نہ ہوں۔ غرض اس کی ذات و صفات اور افعال پر عدم کی مد لگ جائے کہ وہ اس حد سے باہر معدوم ہو، تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جس کے بعد اسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

پس اگر قدریہ کی ان ہفوات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا ایک بھی نہ رہے صرف مخلوق ہی مخلوق رہ جائے، اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی خدا رہ جائیں۔ مگر دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق کیونکہ پہلی صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے صفات و افعال اور ان کے واسطے سے ذات کو عدم کی حد بندیوں نے گھیر لیا، اور ظاہر ہے کہ محدود خدا ہر نہیں سکتا۔ کیونکہ حد بندی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حد پر اس کی ذات و صفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم ہے اور جو عدموں میں گھرا ہوا ہو، اور محدود و مقید ہو، وہ حادث اور مخلوق ہوگا نہ کہ محدث اور قدیم۔ پس جیسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ میں آگیا، اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا ہوا تھا اس کی مخلوقیت پہلے سے مسلم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا، صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے ماننی پڑے گی۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق بھی جسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا کالعدم ہو گئی۔ اور اس سے بھی انکار لازم آگیا اور نہ اجتماع نقیضین لازم آجائے گا کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوق ہونے کے تو اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہو۔ اور اس طرح ایک ہی شے بیک دم مستقل بھی اور غیر مستقل محتاج بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بلامنتہ محال

ہے۔ اس لئے یہ بھی یقیناً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے اس لئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے ہر ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق تسلیم کی گئی تھی حقیقت میں بے خالق کی مخلوق کبھی جو یقیناً غیر موجود ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جب خدا نہیں کہ محدود خدا نہیں ہو سکتا، تو اس کی مخلوق بھی نہیں (کہ مخلوق از خود ہو نہیں سکتی) اور خلاصہ یہ نکلا کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ موجود ہے نہ موجود، نہ حادث ہے نہ قدیم۔ بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عدم چھایا ہوا ہے۔ عرض قدریہ کی نظری روش کا نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور یا پھر قدریہ کے ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سارے خدا ہی خدا رہ جائیں، اور وہ بھی ان گنت ہوں، کیونکہ جب اُن کے اصول پر بندہ بھی خدا ہی کی نوعیت کا نکلا جو افعال کو بلا اعانت خداوندی از خود تخلیق کر سکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جاسکتا ہے۔

پس اگر وہ خدا ہے جسے پہلے سے خدا مانا ہوا تھا بوجہ اس کی نقیبت کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا بوجہ خالقیت افعال کے۔ اس صورت میں مخلوق کی نفی ہو کر ان گنت خدا اور بے شمار خالق ثابت ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہستی اعیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خدا ہوں مخلوق ندیکھ رہو۔ اور اگر کوئی غیر انسان مخلوق ہو بھی جیسے بہائم حیوانات و نباتات

وغیرہ تو وہ نہ ہونے کی برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان
تھا یہ خود مقصود اصلی نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالات خداوندی کا جامع ظہور
ہو سکتا تھا۔ دوسرے یہ اس محدود خدا کی مخلوق ہوگی جو انسانی مخلوقات کے
بارے میں عاجز اور بے بس تھا، تو یہ اس کے افعال ہوں گے نہ کہ حقیقی
اعیان جیسے انسان کے افعال اس کے مخلوق تھے کہ انہیں اعیان نہیں
کہہ سکتے تھے۔ اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت
ہوتے ہیں۔ ایک خدا، اور ایک اس کے یہ اصطلاحی بندے بہر حال جیکہ انسان
خالقیت کے دائرے میں آکر خدا ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ عالم کا معتد بہ حصہ سب
کا سب خدا ثابت ہوا اور جہاں میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے۔ کسی قابل ذکر
مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدا کی خدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دوسرے
کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خدا ہو نہیں سکتا اس
لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خدا نہ ہوتے۔ بعض اسدرا انتاج کے طور پر ان کا
خدا ہونا لازم آگیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوئی
تھی کہ یہ مخلوق خالق ثابت ہوئی تھی۔ اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ
محدود و مقید خدا ہوتا نہیں تو محال پھر وہی نکل آیا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق اور
یہ سارا کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی

کی نوبت ہی نہیں آئی۔ پس نتیجہ قدرت یہ بھی وہیں آکر ٹھہرے جہاں جبر یہ اور
سوفسطائیکہ آکر رکے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبر یہ صفات مخلوق کا انکار کر کے نفی
خالق تک پہنچے تھے جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور قدرت یہ صفات
خالق کا انکار کر کے نفی مخلوق تک پہنچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آگئی
اور نتیجہ میں تمام اہل بدعت ایک ہی انجام پر آکر تھے۔ پس یہ تمام فرق چلے تو خالق
خالق و مخلوق کا رشتہ تہلکانے اور حادث و قدیم کا ربط کھولنے اور پہنچ گئے
ان دونوں کے صریح انکار پر اس لئے وہ درمیانی نسبت اور حکم نسبت کا
سوال بدستور تشنہ جواب رہ گیا جو سمدقتیہ کا حقیقی موضوع تھا اور ان فرقوں
میں سے کوئی بھی اسے حل نہ کر سکا۔

رہا سوفسطائیکہ کا مذہب، سودہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ اس سے
رد بھی کیا جائے کیونکہ وہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شے کی ذات کا انکار اس
کے وجود کا انکار صفات کا انکار۔ ہر شے کے افعال و خاصیات کا انکار وغیرہ
وغیرہ جس کی بناء کسی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہر حال وجودی چیز ہے
جس کی بنیاد کسی وجودی عامل پر مبنی ہے نہ کہ کسی عدم نشا اور نفی پر۔ اس لئے ان کا
مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مردود ہے وہ کسی مخلوق کا اختیار
تو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثار
وجود میں سے ہے خلاف مشاہدہ ہے تو یقین وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے

مطالب کس طرح ہو جائے گی۔ سخت یا رحیمی نظری اور دقیق چیز جب کلیتہً معدوم ثابت نہیں ہو سکتی تو نحو و مخلوق جیسی تفصیل اور حتی چیز کو معدوم محض آخر کس طرح باور کر لیا جائے گا؟

غور کیا جائے تو یہ فرق نہ ہونے کے وجود کا منکر نہیں بلکہ حقیقت خدا کی شان تخلیق اور فعل خلق یا ناقصیت کا منکر ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی موجود نہیں یہ سب تو بہت اور فرضیات ہیں حقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا نے عالم پیدا ہی نہیں کیا۔ کیونکہ پیدا کرنے کے معنی وجود دینے کے ہیں اور ان کے نزدیک وجود کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ خلق خداوندی واقع ہی نہیں ہوا یعنی اللہ خالق عباد ہی نہیں۔ پس یہ قدر یہ سمجھ بھی چار قدم آگے نکلے کہ وہ تو اللہ کو صرف خالق افعال عباد ہی نہیں مانتے تھے یہ اللہ کو خالق عباد بھی تسلیم نہیں کرتے۔

بلکہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھ جائے تو اندازہ ہو گا کہ یہ بلید فرقہ سرے سے خدا کے وجود ہی کا منکر ہے۔ کیونکہ خدا کے وجود پر استدلال مخلوقات ہی سے ہو سکتا ہے۔ مصنوع کو دیکھ کر ہی صانع کی طرف طالع کا التفات ہوتا ہے اس لئے جگہ جگہ قرآن نے مخلوقات کی خلقت اور ان کے آثار و احوال میں تدبیر و تفکر بتلایا ہے تاکہ ان کے خالق کے وجود پر استدلال کیا جاسکے۔ جب مخلوق ہی سرے سے نادر ہے کائنات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجود تک آخر کس زینہ سے عروج کیا

جائے اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صانع ہے؟ جب کسی استدلالی شکل کے مقدمات ہی نادر و ہوں تو آخر اس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائے گا؟ اور جب مصنوعی نہیں صفت صناعی نہیں تو نحو و صنائع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے؟ اور کون اُسے پہچانے کہ وہ ہے جبکہ نگوین کے وارثے میں کوئی ہے ہی نہیں؟

نیز جس دلیل سے یہ سوفسطائیوں کی دنیا مخلوق کو وہی اور فرضی کہہ دی کہہ سکتی ہے اسی دلیل سے اگر کوئی دوسرا خالق کے وجود کو بھی وہی اور فرضی کہہ کر یہ محض خیالات اور فرضیات کی نقش بندی ہے کہ خدا موجود ہے تو انہیں تردید کا کیا حق ہے اور کیا استدلالی قوت ہے کہ وہ اسے رد کر سکیں۔ پس یہ فرقہ کائنات ہی کا منکر نہیں حقیقت صفت نگوین و تخلیق کا منکر ہے اور نہ صرف صفت نگوین و تخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصلاً ذات خالق کا بھی منکر نکلتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ سوفسطائے نے تو مخلوق کا اور اس کے ضمن میں خالق کا انکار کر کے بزعم خود مسئلہ تقدیر کو ثابت کیا۔

جبر پر نئے صفات مخلوق کا انکار کر کے مسئلہ جبر و اختیار کا اثبات کیا اور قدریہ نے مخلوق و خالق کا رشتہ باہمی توڑ کر مسئلہ قدر کا اثبات کیا، اور اس طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ انگیز طریق پر بظاہر بڑے بڑے کلامی و تقدیس کا حق ادا کر دیا۔

مگر ان سب کا قدر مشترک اسکے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق و

مخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطہ اعتدال کو چھوڑ کر واجب و ممکن کو الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات اور ایک طرف نفی کا جس میں کوئی اشکال نہ تھا۔ یہ بحث جدا گانہ ہے کہ وہ حکم صحیح ہیں یا نا اور ان کا منطقی انجام کیا ہے لیکن درمیانی سیپیہ کی کچھ نہیں

مگر اہل السنّت والجماعت نے (جو حقیقتاً اس مشریت حقیقہ کے اصول منسّر اور شارح ہیں جو خالق و مخلوق اور حادث و قدیم کا درمیانی رشتہ بتلایا اور اسے جوڑنے اور منبسط کرنے کے لئے آئی ہے) اس اکہری اور ادھوری راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ بھی اہل بدع کی طرح واجب و ممکن کو غیر مربوط چھوڑ کر بس ان کے الگ الگ احکام بتلادینے پر قناعت کر لیتے اور اس درمیانی نسبت کو نہ کھولتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شرعیت حقہ کی تفسیر و تشریح اور توضیح و تلویح کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔ اس لئے کسی پیچیدگی کی پرواہ کئے بغیر مردانہ وار انہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم بٹھایا اور اس درمیانی اور معتدل رشتہ کو واشکاف کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے درمیان قائم ہے اور درحقیقت مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع ہے۔ انہوں نے نہ تو صفات خالق کو ثابت کرتے وقت صفات عبد کی نفی کی اور نہ صفات عبد کو ثابت کرتے ہوئے صفات خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی ان کے سر پر پڑتی۔ بلکہ انہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مان کر پھر منسز بہر

حق کا حق ادا کیا ہے جہاں بدع کے علی الرغم ان کے اخلاص لئے اور اتباع لئیلہ اللہ کا ثمرہ ہے جس سے وہ کامیابی کی منزل پر پہنچ گئے۔ وہ بود مورے ہوئے داشت کہ در کعبہ رسد دست بر پائے کبوتر زرد و ناگاہ رسید

ان حضرات کے معتدل مسلک اور خالق و مخلوق کے درمیانی نقطہ اتصال کی توضیح کے سلسلہ میں، میں جہاں تک اپنے فہم نارسا کی حد تک سمجھ سکا ہوں، اور دوسروں سے بھی بشرط انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسئلہ جبر و اختیار کی حقیقی بنیاد مسئلہ وجود و عدم پر ہے۔ اگر بندہ کے وجود و عدم کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے، حدوث و قدم کا درمیانی رشتہ کھل جائیگا اور مسئلہ جبر و قدر کی نوعیت خود بخود سامنے آجائے گی۔ اور یہ نوعیت میرے خیال میں خالص عقلی بلکہ ایک حد تک حسی اور مشاہدہ ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی پیچیدگی نہیں۔ گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تامل سے حل ہو سکتا ہے۔ اور فہم سے اتنا قریب آسکتا ہے کہ آدمی اس پر بے محکف ایمان لے آئے کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات کا خالق اور معطی وجود مانا ہے (جس میں قدریہ اور جبریہ بھی داخل ہیں) تو اس نے وجود کی اصل صورت ذات باریکات حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود

آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی اس مرحلہ پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہِ حق کا وجود خالصہ زائد اور اصلی ہے۔ عطاء غیر اور مستغنا نہیں جو ممکن الزوال ہو۔ اسی لئے ذات اقدس جل و علاذلی الوجود، ابدی الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہو سکتا لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں، عطاء حق اور مستغنا رہے ورنہ وجود اس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ بندہ لامحدود ماضی میں معدوم، اور لامحدود مستقبل میں فنا پذیر نہ ہوتا۔ بلکہ ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیونکہ وجود باطلع مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی باختیار و برضا خود اپنا عدم نہیں چاہتا۔ نیز جبکہ بندے کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاجی خالق کے ہیں، تو بندے کا اپنی موجودگی کے لئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے وجود کا خود مالک نہیں اور وجود اس کا خود اپنا نہیں بلکہ اس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا، اور موجود سے نوازا، اور موجود کہلا دیا۔

پس خدا کی ذات تو موجود اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں اور بندے کی ذات عارضی الوجود اور معدوم اصلی ثابت ہوتی ہے جس میں ذاتی وجود اور بالفاظ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدا نے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی، اور یہاں ذاتی وجود

اور بالفاظ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدا نے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی اور یہاں ذاتی وجود کو راہ مستند نہیں مل سکتا۔ ہر حال بندے کی صلیت عدم ہے اور خدا نے برحق کے یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر حجب وجود حق کا نورانی پردہ پڑتا ہے تو وہ اس کے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اس میں بھی چمک دمک پیدا کر دیتا ہے اور بندہ موجود کہلانے لگتا ہے۔

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اس کے صفات کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں ہر وجودی صفت کا عدم تو اصلی ہے اور وجود محض عارضی ہے۔ اصلی نہیں مثلاً بندے میں علم اس کا نہیں بلکہ عدم علم اصل ہے جس کو وہ پیدائشی طور پر لے کر آتا ہے۔ بصیر اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جوں جوں اس کے صفاتی عدم پر خداوند کریم کی وجودی صفات کے پرتو سے پڑتے رہتے ہیں وہاں وہ یہ صفات کسوت وجود پھٹی رہتی ہیں، اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے۔ مگر اس طرح کہ اس کا یہ صفاتی عدم خدا کے صفاتی وجود کے نیچے دب کر پس پردہ مستور ہو جاتا ہے اور باوجود عدمیت کے وجود کی ایک نمود قائم ہو جاتی ہے مثلاً اس کے سمع و بصیر کے عدم پر حجب خدائی سمع و بصیر کا وجود روشنی ڈالتا ہے تو بندہ بھی سمع و بصیر کہلانے لگتا ہے، گو بالاصلات وہ اب بھی عدم سمع اور عدم بصیر بھی پھر بھی نوعیت اس کے افعال کی بھی ہے کہ اس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے

اور فعل کا وجود عارضی ہے پس اس کے جوئے فعل کے عدم پر بھی فعل خداوندی کا وجودی پر توہ پڑ جاتا ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہو کر اسے فاعل کہلاتے لگتا ہے غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات و صفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود بن سکتا ہے تو نہ از خود کہ اس کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود بلکہ وجود خداوندی کے پر توؤں سے کہ وہ بندہ کے ذاتی عدموں پر واقع ہو کر اُسے فناً و صفاتاً و افعالاً موجود کہلا دیتے ہیں۔

پسناس کہ کائنات در عدم اند بل در عدم ایستادہ ثابت قدم اند
ابن کوئی خلق از خیال و علم است باقی ہمگی ظہور نور متمدن اند
پس بندے کی ذات و صفات اور افعال کو خدا کی بے عیب ذات و صفات اور افعال سے وہی نسبت رہے گی جو در و دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے یعنی روشن ہونا در حقیقت آفتاب کی صفت و نشان ہے کہ نور اس میں خود اپنا ہے نہ کہ در و دیوار کی کہ ان میں روشنی خود ان کی نہیں اور وہ خود سے روشن نہیں کہ حقیقی معنی میں روشن کہلائے جانے کے مستحق ہیں پس در و دیوار اپنی ذات سے غیر منور اور تاریک ہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا فیاضیوں سے اپنا نور در و دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در و دیوار بھی بطور نام نہاد و روشن اور منور کہلانے لگتے ہیں جن میں ذاتی طور پر عدم النور ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نور آجاتا ہے جو بعد چند سے زائل ہو جاتا ہے۔

پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور در و دیوار بھی لیکن اس نقیض اور اسمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی اور اشتراک نہیں پیدا ہو سکتا کہ آفتاب میں نور اصلی ہے اور در و دیوار میں عارضی وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل وہاں دوامی ہے، یہاں ہنگامی۔ وہاں اپنا ہے اور یہاں پر اپنا پس نور در و دیوار میں کتنا ہی سما جائے، رہے گا آفتاب ہی کا کہ جب وہ مشرق سے رُخ روشن سامنے کرے گا تو در و دیوار وغیرہ تمام اشیاء منور دکھلائی دینے لگیں گی اور جب مغرب میں رُخ زیبا کو چھپالے گا اور اپنا نور سمیٹ لے گا تو سب چیزیں تاریک اور اندھیری نظر آنے لگیں گی۔ یعنی نور کا عطا و سلب آفتاب کے ہاتھ میں ہوگا، نہ کہ خود در و دیوار کے قبضہ میں۔

ٹھیک اسی طرح بندے کی اصلیت و حیثیت میں عدم ہی عدم ہے ذات کا بھی اور صفات و افعال کا بھی، اور خدا میں ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے پس وجود حقیقتاً خدا کا ہوگا بندہ کا نہیں اس غیر موجود یا معدوم بندے پر جب وجود الہی کی روشنی پڑے گی تو یہ موجود کہلایا جانے لگے گا پس کہنے کو تو خدا بھی موجود ہے اور بندہ بھی موجود ہے، وہ بھی سمیع و بصیر ہے اور یہ بھی، وہ بھی حی و قائم ہے اور یہ بھی۔ وہ بھی علیم و خیر ہے اور یہ بھی ہے مگر بجز لفظی اور اسمی اشتراک کے حقیقی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا معنویت کی یہاں کوئی ادنیٰ شرکت نہیں۔ وہاں ذات و صفات کا وجود اصلی ہے یہاں عارضی۔

وہاں حقیقی ہے یہاں محض مجازی۔ وہاں اصل ہے یہاں فکس وہاں مستقل ہے، یہاں غیر مستقل۔ وہاں دوامی ہے یہاں مہنگامی اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے یہاں پرایا کہ جب چاہیں دیدیں اور جب چاہیں چھین لیں۔ پس عطا و سلب کا فعل ادھر سے ہے اور وجدان و حرمان کا انشال۔ ادھر سے ہے۔

اس تقریر سے یہ غیب واضح ہو گیا کہ ذات حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں اور ذات عبد میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی رسائی نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصّے ہیں۔ اور نقائص و عیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصّے ہیں سمیع، بصیر، کلام، قدرت، حیات وغیرہ تمام کی تمام وجودی حقائق اور سستی شنوا ہونا، مینا ہونا، بولنا ہونا، توانا ہونا، زندہ ہونا ہیں، اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے، جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے جو منفی پہلو ہے اس لئے یہ صفات وجودی ہوتیں، لیکن عدم السمع، عدم البصر، عدم الکلام، عدم القدرت، عدم الحیات وغیرہ جن پر عدم لگا ہوا ہے یعنی شنوا نہ ہونا، مینا نہ ہونا، بولنا نہ ہونا، توانا نہ ہونا، زندہ نہ ہونا سب عدمی صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں۔ اس لئے وہ عدمی ہوتیں اور ظاہر ہے کہ شنوا، مینا اور بولنا وغیرہ ہونا ساری دنیا

کے نزدیک کمال اور مہر ہے اور ان صفات کا نہ ہونا یعنی بہر اپن، اندھا پن، گونگا پن، اپانچ پن، مڑو پن، وغیرہ کھلے ہوئے نقائص و عیوب ہیں جن سے لوگ اپنے بچاؤ کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقتاً کمال نام وجود کا ہے اور نقصان نام عدم کا ہے کیونکہ سمع، بصر وغیرہ پر جب وجود کی نسبت لگ گئی تو وہ کمال بن گئے اور جو نہی ان پر عدم کی نسبت آگئی جب ہی وہ عیب ہو گئے تو اس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اصلی اور بنیادی کمال و حقیقت وجود ہے کہ جس پر اس کا نام لگ جاتا ہے وہ بھی کمال ہو جاتا ہے اور نقصان و عیب یا شر و حقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی منسوب ہو جاتا ہے، اُسے بھی عیب بنا دیتا ہے بقول حضرت خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز قدس سرہ۔

”و در حقیقت ہر شر سے و بدی کہ در عالم می باشد بہ سبب

اختلاف عدم با وجود است پس جمیع شر و مستند بعدم اند و نور

وجود وافع آن شر و راست“ و تفسیر عزیزی پارہ عم مستقل سورہ فرق ۲۹۶

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں اور عدم بندے کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں تو دوسرے لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں عیب کا نشان نہیں اور نقص و عیب بندے کا ذاتی ہے جس میں کمال کا نشان نہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اب مسئلہ مجبور و اختیار پر غور کیجئے تو سب سے

پہلے یہ واضح ہوگا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور مثبت کمال ہے اور عدم اختیار جس کا عرفی لقب جبر ہے ایک عدمی صفت اور منفی نقص و عیب ہے اور ظاہر ہے کہ جب کمال حصہ وجود یا آثار و لوازم وجود میں سے ہے اور ہر نقص حصہ عدم آثار عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہوگا وہاں اختیار ضرور ہوگا اور جہاں عدم ہوگا وہاں عدم اختیار یعنی جبر ضرور ہوگا۔ پھر جتنا اور جیسا وجود ہوگا اتنا ہی اور ویسا ہی اختیار بھی ہوگا۔

اس حقیقت کے پیش نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ موجود ہے یا معدوم؟ سوال سنت تو بجائے خود رہے۔ جبر یہ اور قدر یہ میں سے بھی کوئی بندہ کے وجود اور موجودگی کا منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں بواسطہ تخلیق الہی وجود آگیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو جامع ترین موجودات اور خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں آثار و لوازم وجود مثلاً سمع، بصر، قدرت و اختیار، ارادہ و مشیت حیات و حرکت اور کلام و حکم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ معنی بول گئے کہ شے اپنے آثار و لوازم سے جدا ہو کر پائی جائے۔ آگ ہو اور اس میں حرارت و روشنی نہ ہو پانی ہو اور اس میں برودت و تبرید نہ ہو۔ آفتاب ہو اور اس میں نور و گرمی نہ ہو۔

لے اللہ نے آدمی کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے یعنی اپنے کمالات و ایجاد اور تصرف و تدبیر اور مثبت و قدرت عطا فرمائی ہے۔

حالانکہ ان اشیاء کو مان کر ذاتی لوازم سے انکار کر دینا، درحقیقت ان کی ذات ہی کا انکار کر دینا ہے کیونکہ جب آگ میں حرارت و سوزش نہ ہو، پانی میں برودت و تبرید نہ ہو، اور آفتاب میں نور و حرارت نہ ہو تو اسے آگ، پانی اور آفتاب کہنا محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔ اسی طرح انسان موجود ہو، اور جامع ترین وجود کے ساتھ موجود ہو، تو اس میں ارادہ و مشیت، اختیار و قدرت اور علم و حیات وغیرہ کا ہونا بھی ناگزیر ہوگا۔ ورنہ ایسے انسان کو جس میں نہ زندگی ہو نہ حس و حرکت ہو، نہ علم ہو، نہ قدرت ہو یعنی وجود ہی نہ ہو، انسان کہنا یا دیوانگی ہوگا یا محض فوض و توہم، گویا موجود انسان سے ان صفات وجود کی نفی کر دینا درحقیقت خود وجود کی نفی کر دینا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ انسان کا وجود ہو جانا ہی اس کے اختیار ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے اور اس لئے اہل سنت بلکہ قدریہ اور جبریہ کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ بندے کے وجود سے ہاتھ اٹھانا پڑے گا۔

بہر حال بندہ کے نفس وجود سے تو اس کے نفس اختیار کا ثبوت ملا۔ اب اس کی نوعیت وجود پر غور کیجئے تو اس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہو جائے گی۔ سو کون نہیں جانتا کہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں کہ اس کے وجود پر کوئی حد اور قید نہ لگی ہوئی ہو۔ گویا وہ لامحدود اور لا انتہا ہو۔ کیونکہ اس کی ذات کو لو تو اول تو وہ معدوم الاصل تھا۔ اس کی اصلیت ہی عدم تھی، نہ کہ وجود۔ اگر اس کی

اصل وجود ہوتی تو وہ واجب الوجود ہوتا اور لامحدود ماضی میں معدوم نہ رہتا بلکہ موجود ہوتا، اور جب انزل سے وہ موجود ہی ہوتا تو اسے وجود دے جانے اور پیدا کئے جانے کی کیا ضرورت ہوتی۔ پس اس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح ہے کہ اس کی ماضی یا اس کے انزل پر عدم کی قید اور حد لگی ہوئی ہے جس سے ماضی میں اس کا عدم ثابت ہوا۔ اسی طرح لامحدود مستقبل یعنی ابد میں بھی وہ عدم دوست اور فنا پذیر نظر آتا ہے اگر جانب مستقبل میں اس کا وجود ضروری ہوتا تو وہ کبھی بھی نہ مٹ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اس کے ممکن الزوال ہونے کی کوئی صورت نہ ہوتی حالانکہ اس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس کی کلی علامت ہے کہ اس کا وجود برقرار رہنا ضروری نہیں پس جیسے جانب ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانب مستقبل میں بھی عدم زدہ ثابت ہوا جس سے معلوم ہوا کہ اس کے مستقبل یا ابد پر بھی عدم ہی کی حد بندی قائم ہے پھر یہ حالیہ وجود بھی سیکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا محور بنا رہتا ہے جس سے اس میں ہر آن فنا و ابتکار کی کشمکش رہتی ہے تو اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی عدم آمیز ہے۔ غرض زمانہ کے لحاظ سے ماضی حال اور مستقبل سب ہی میں اس پر عدم کی قیدیں اور حدیں لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

مکان کے لحاظ سے، تو وہ ایک خاص حدود ڈھائی گز میں تو ہے اور اس سے باہر نہیں، یہ نہیں کہ وہ ہر مکان و لامکان میں موجود ہے جس سے اس

پر مکان میں بھی عدم کی حد بندی واضح ہے۔

پھر اسے جہات مکان کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر وہ مشرق میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں یعنی اس سمت میں اس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے، تو سمت مشرق نہیں۔ اور معدوم ہے جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں، اور شمال میں ہے تو جنوب میں نہیں۔ فوق پر ہے تو تخت میں نہیں، تخت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ چارہ بھی بدلتی رہتی ہیں۔ آج اس سمت میں ہے تو کل کو اُس میں نہیں، اور آج نہیں ہے تو کل ہے جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے لحاظ سے بھی اس میں ہر سمت پر عدم کی حد بندی قائم ہے۔

پھر اس کے عین جوہر ذات کو تو ظاہر ہے کہ وہ ذلت خداوندی یا اور اتر کر ذوات ملائکہ یا اور نازل ہو کر ارواح مجردہ کے وجود کی طرح اس کا وجود ذاتی یا کم از کم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ دائمی یا دیر پا ہو، اور اس میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو، بلکہ ہر اس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں پیوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علیٰ غرہ الزوال رہتا ہے جس سے اس کی عدم نمائی اور وجود طلبی ظاہر ہے گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں۔ بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہنچاتے ہیں تو یہ کمزوروں کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چل بستا ہے اس سے واضح ہے کہ نقطہ زمان و مکان اور جہات و سمت ہی میں اس مخلوق پر عدم کی حد بندیاں قائم

نہیں بلکہ عین ذات پر بھی عدم کا پہرہ چوک پر بیٹھا ہوا ہے۔

بہر حال اس کی ذات زمان و مکان، سمات و جہات اور خود اپنے جوہر کے لحاظ سے ہر چار طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہے اور درمیان میں تھوڑا سا حصہ وجود کا آیا ہوا ہے۔

پھر ذات ہی نہیں یہی حال اس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہیں۔ مثلاً اس کا علم ہزار دو ہزار، دس ہزار اشیاء و سوا پر حاوی ہوگا لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیاء و اسماء کیساتھ اس کا عدم اعلم یعنی جہل و البتہ ہوگا جس سے اس کی صفت علم بھی عدم سے محدود ثابت ہوئی۔ اسی طرح سمع و بصر کے دائرے میں مثلاً اگر وہ میل دس میل کی آوازیں اور صورتیں سن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر پھر وہی عدم السمع اور عدم البصر کی حدود آجاتی ہیں اور سمع و بصر پر بھی عدم کی حد بندی ثابت ہوتی ہے۔

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ اس مخلوق بندہ کی ذات و صفات زمان و مکان، کیفیت و کم، سمت و جہت اور نسبت و اضافت سب ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے ہوئے کھڑے اور بیچ میں ذرا سی جھٹ مٹی فرد اور وہ بھی بے بود و وجود کی قائم ہے ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس بندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر

وہ موجود مطلق ہوتا تو کیا اس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود۔ ظاہر ہے کہ پھر اس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق۔

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہو گیا کہ اول تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں ورنہ اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی و مستقبل اور ازل و ابد میں از خود اپنی ذات و صفات کے لئے عدم کیوں گوارا کرتا کیونکہ وجود بالبطع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالبطع مکروہ و مبغوض ہے اسی لئے عدمی آثار یعنی عدم صحت، عدم قوت، عدم علم، عدم بشا شست، عدم حیات، عدم توسل اور روحانیات میں عدم ایمان، عدم صدق، عدم جبار، عدم غیرت وغیرہ وغیرہ سے جن کے عرفی القاب، امراض، ضعف، جہالت، انقباض، موت و سائل زندگی کا فقدان، کفر و بے ایمانی، جھوٹ، بے حیائی، بے غیرتی ہیں مخلوق کو سوں بھاگتی ہے۔ اور ان کی وجودی حقائق صحت، قوت، علم، بشا شست، زندگی، وسائل زندگی اور ایمان داری، سچائی، جلا داری، غیرت و صحبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لڑا دیتی ہے۔ اس حب و بغض کا معیار وجود عدم کے سوا کیا ہے، کہ جب ان پر عدم لگ گیا تو بغض پیدا ہو گیا اور جب وجود کی نسبت آگئی تو شوق و رغبت پیدا ہو گئی جس سے واضح ہے

کہ وجود بالطبع محبوب مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے۔ اندریں صورت اگر بندہ وجود کا مالک ہوتا تو وہ لامحدود باقی اور غیر متناہی مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گوارا کرتا؟ جو اس کی کھلی دیل ہے کہ اس بندہ کا وجود اپنا نہیں محض عطائے حق ہے جو برائے اس خاکدان سفلی میں ڈال دیا گیا ہے۔ پس بندہ محدود الوجود اور عارضی الوجود کہلائے گا، واجب الوجود نہیں۔ موجود معتد بہد گا، وجود مطلق نہیں۔

دوسرے یہ بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عزاسمہ کے وجود کی ایک ہلکی سی بالمش نے وجود کی کچھ نمود بے بود بخش دی جس سے وہ موجود بھی کہلانے لگا۔ لیکن اس کے عدم اصل کے شوائب اس ضعیف سے وجود سے وجود سے کلیتہً مضحک نہیں ہونے یعنی وجود کی چادر نے اس کے عدم اصلی کو صرف مستور اور مخفی کر دیا لیکن عدم اور آثار عدم کو کلیتہً زائل نہیں کیا۔ اسی لئے اس کی ذات و صفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم رلا ملا پایا جاتا ہے جس نے چار طرف سے اس کے عارضی وجود کو گھیر بھی رکھا ہے اور خود اس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لاسکتے ہیں کہ اس مخلوق کی حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود و عدم کا ایک مخلوق مرقع ہے نہ وجود محض ہے ورنہ خدائی کی حدود آجائیں نہ عدم محض ہے ورنہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شے نہ رہے

کہ اس کے بارے میں کسی تصور و تصدیق کا دروازہ کھلے۔ پس ”وہ ہو“ اور ”خدا بھی نہ ہو“ اور نہ ہو مگر قابل ذکر ہو“ یہ شان صرف اسی مخلوق کی ہو سکتی ہے جو وجود و عدم کا مجموعہ ہے۔ مگر یہ بھی ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حصہ تو قلیل و سبیل ہوا اور عدم کا حصہ عریض و طویل۔ غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ بندہ محدود الوجود ہے موجود مطلق نہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کا عارضی وجود ضعیف اور کمزور ہے اور عدم اصلی کثیر اور غالب۔ تیسرے یہ کہ بیک وقت وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی یعنی معدوم الاصل ہے اور موجود الوقت۔

اب غور کیجئے کہ جب اختیار آثار وجود میں سے ہے جو حصہ موجود ہے توجہ انسانی وجود کی نوعیت ثابت ہوتی ہے وہی اس کی نوعیت بھی ہونی چاہیئے۔ سو ظاہر ہے کہ اول تو جب بندہ کا وجود اپنا نہیں عطا حق ہے تو صفات واضح ہے کہ اختیار بھی اس کا اپنا نہیں بلکہ عطا حق ہوگا جو اس کے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز جبکہ یہ بھی واضح ہو گیا کہ بندہ موجود مطلق نہیں جو شوائب عدم سے مائل ہو تو یہ بھی کھل گیا کہ وہ مختار مطلق بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کے اختیار پر عدم الاختیار کی جدیدیاں لگی ہوتی نہ ہو۔ یعنی اس کا اختیار خدا جیسا اختیار نہیں ہو سکتا کہ وہ جو چاہے کر گزرے اور جس قسم کے چاہے افعال اس اختیار سے مددیں وجود پر کسی سمت سے بھی اس پر جبر و افسل نہیں ہو سکتا اور کوئی شے نہیں کہ اس پر اس کا اختیار اور زور نہ چلے۔ پس وہ فاعل بالاختیار ہے جو اشیاء کو وجود

بخشتا ہے اور اپنے مفعولات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے لیکن انسان چونکہ موجود و متقید ہے اس لئے وہ مختار متقید اور محدود الاختیار بھی ہے کہ اس کا ہر چاہا پورا نہیں ہو سکتا کیونکہ مقید ہونے کے معنی واضح ہو چکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ مختار ہے اور اس کے بعد نہیں۔ پس جس طرح اس کے وجود کے ہر چار طرف عدم کی حدیں قائم ہیں۔ اسی طرح اس کے اختیار کے ارد گرد بھی عدم الاختیار یعنی جبر کی حدیں لگی ہوئی ہیں۔ مثلاً وہ اختیار و قدرت رکھتا ہے کہ کتاب اٹھا لے، چارپائی اٹھا لے، من و من کا بوجھ بھی اٹھا لے لیکن یہ اس کا اختیار و قدرت نہیں کہ وہ مکان بھی سر پہ اٹھا لے یا اپنے ارادہ و اختیار سے عناصر بنائے یا تو الید کی ایجاد کر دے یا اشیاء میں خاصیات پیدا کر دے یا بلا وسائل عادیہ کوئی کام منصفہ شہر و پلے آئے یا مثلاً اسے اختیار و قدرت ہے کہ ایک پیر اٹھا لے اور کھڑا رہے۔ لیکن یہ قدرت نہیں کہ دوسرا پیر بھی اٹھا لے اور کھڑا رہے۔

غرض اس کا فعل پیدا شدہ اشیاء میں صرف جوڑ توڑ، ترکیب و تحلیل اور وصل و فصل تک محدود ہے اور وہ بھی ان قوی سے جو اس کے اندر خود اس کے پیدا کردہ نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً۔ پس نہ فعل کی قوتیں اپنے اندر اس کی ایجاد ہے نہ مفعولات ہی اس کی ایجاد ہیں یعنی نہ مہائی فعل کو اس نے وجود دیا نہ آثار فعل اس کی ایجاد سے موجود

ہونے ہیں صرف فعل اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ بھی اس اختیار سے جو مطلق نہیں بلکہ مقید ہے خود اس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس کے خالق کا عطا کردہ ہے اور اس ضعیف اختیار سے بھی بواسطہ آلات جو مخلوق خداوندی ہیں۔ اس لئے نہ وہ مختار مطلق ہے نہ فاعل مطلق۔ کیونکہ وہ موجود مطلق نہیں۔

پس قدرت ہو یا مشیت اور ارادہ ہو یا اختیار کسی سلسلہ میں بھی عموم و اطلاق کی قبا اس کے وجود پر منطبق نہیں ہوتی۔ اسی لئے نہ اس کی شان یقیناً مایشاء ہے نہ محکمہ مایرید ہے اور نہ یخلق ما یشاء و یختار ہے۔ پھر جبکہ اس بندہ کی ترکیب وجود عدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلاشبہ اس کی ترکیب اختیار و جبر سے بھی ناگزیر ہے۔ پس جیسے وہ وجود محض نہیں ایسے ہی وہ مختار محض بھی نہیں اور جیسے وہ عدم محض نہیں ایسے ہی وہ مجبور محض بھی نہیں۔ پس جبر یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے اختیار و ارادہ کا نشان ہی نہیں اور وہ اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے۔ و حقیقت یہ کہنا ہے کہ بندہ میں وجود کا نشان نہیں، وہ معدوم محض ہے۔ حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مستلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق کہہ کر موجود مان چکے ہیں۔ پھر بھی اس کی صفت، ارادہ و اختیار سے انکار کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ آگ کو موجود مان کر، اس کی حرارت سے یا پانی کو موجود کہہ کر اس کی برودت سے انکار کر دیا جائے۔ پس ان کا بندہ کو موجود کہہ کر

مختار نہ مانا جبکہ اختیار آثار و خواص وجود میں سے ہے۔ دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ یا وہ اختیار عید کا انکار کر کے اسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں اور یا موجود کہہ کر اسے با اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں۔ والکذب یثقلان۔ اسی طرح قدر یہ کہ یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر ہی کا نشان نہیں اور وہ خدا کی طرح مختار محض ہے درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اس میں عدم یا آثار عدم کا نشان نہیں اور وہ موجود مطلق ہے، گویا غیر مخلوق ہے، حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات سمیت کم عدم میں مخفی تھا خدا کے وجود دینے سے موجود ہوا ہے یعنی موجودگی سے پہلے معدوم تھا اور موجودگی کے بعد قابل عدم ہے۔ نیز بحالت موجودگی آئے دن کے تفسیرات سے عدم آمیز ہے جس سے عدم کے ثواب مٹ نہیں گئے ہیں سو ایسے عدم نما وجود کو موجود مطلق کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں عدم کا نشان نہ ہو۔ اس لئے اسے ایسا مختار محض کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں جبر کا نشان نہ ہو۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیار مطلق ہے نہ جبر مطلق، بلکہ ایک بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار کے ساتھ جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے۔

ہاں پھر اسی طرح بندے کے وجود عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وہ ان میں اس کے ارادہ و اختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں۔ اگر وہ ازل الازل میں معدوم تھا تو اسے اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابدالاً بابت تک موجود رہے تو اسے اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی۔ نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جائے گا اپنے اختیار سے۔

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چاہے غرض اسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور چھینا جائے تو لوٹ دینے پر مجبور ہے۔ خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر۔ یہی صورت اس کے ارادہ و اختیار کی بھی ہے جو اس کے وجود و صاف میں سے ہے، ہونے میں اس کی عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اس کی باگ ڈور بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے، جیسے وہ بلا اختیار خود موجود ہے ایسے ہی بلا ارادہ خود وہ با اختیار بھی ہے بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ موجود ہو اور با اختیار نہ ہو جیسے وجود اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے موجود بن جائے چاہے معدوم، ایسے ہی اختیار بھی اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے مختار بن جائے چاہے مجبور، بلکہ اسے ناجد موجودگی مختار ہی رہنا پڑے گا۔ پس جیسے اینٹ پتھر اپنے افعال کو اضطراب سے کرنے پر مجبور ہیں مختار بن کر نہیں کر سکتے ورنہ ان میں اضطراب کی پیدائش لغو ہو جائے۔ ایسے ہی انسان اپنے تمام اختیاری

کے معنی مجبوری الاختیار کے ہیں۔ مسلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی رو سے قدر یہ کہنا کہ وہ محض مختار عمل ہی نہیں بلکہ خالق عمل بھی ہے۔ اس لئے غلط ہے کہ جس بندے کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہو نہ اپنا اختیار تو وہ بذات خود کسی شے کو پیدا کرنے اور جو دینے کے قابل کب ہو سکتا ہے کہ اُسے خالق افعال کہا جائے؛ کیونکہ خلق کے معنی وجود دینے کے ہیں، اور وجود یا تو وہ براست وجود کے خزانہ سے عطا کرتا تو وجود کا خزانہ اُس کے ہاتھ میں نہیں، اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جب کہ خود اس کا وجود عطا حق اور مستعار ہے جو اُس کے بس میں بھی نہیں اور یا پھر اختیار کی قوت سے خزانہ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی بوجہ وجودی صفت ہونے کے اُس کی چیز نہیں کہ خود وجود اُس کی چیز نہیں پس جبکہ یہ بندہ نہ خود خزانہ وجود ہے نہ خزانہ وجود پر اس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے، تو کون عقلمند تسلیم کر لے گا کہ یہ بندہ کسی شے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو، خود وجود دے سکتا ہے اور خلق الہی سے بے نیاز ہو کر ان خود کسی شے کی تخلیق کر سکتا ہے اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالایجاد نہیں کہلایا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلایا جاسکے گا اور وہ بھی باختیاریت وغیرہ مستقل الایہ کہ مجازی طور پر اسے خالق بھی اسی طرح کہلایا جائے جس طرح مجازاً اسے علیم و حکیم اور رحیم و کریم کہلایا جاتا ہے مگر اس کے معنی اس کے سوا

افعال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے۔ مسلوب الاختیار یا مضطربین کہ سکتا ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت (اختیاری) کی پیدائش اس میں لغو ہو جائے اور اس کی رعشہ کی حریت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا چلنا پھرنا۔ اٹھنا بیٹھنا وغیرہ میں کوئی فرق باقی نہ رہے، بلکہ اختیاری غیر اختیاری کی تقسیم ہی لغو اور دنیا سے نیست و نابود ہو جائے۔ حالانکہ یہ تقسیم معروف علم اور معلوم خواص و غوام ہے جو فطرتوں میں مرکوز اور متعارف ہے۔ پس جیسے بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو مسموم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معذور محض بھی ہو جائے ایسے ہی وہ مختار رہتے ہوئے (جس میں وہ اپنے وجود کی وجہ سے مجبور ہے) اپنے کو مسموم الاختیار نہیں کر سکتا کہ مختار بھی ہو اور غیر مختار بھی ورنہ یہ بھی اجتماع نقیضین ہوگا جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

پس جبر یہ کہنا کہ اس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وہ کوئی فعل بھی اپنے ارادے و اختیار سے نہیں کر سکتا۔ گویا فاعل ہی نہیں بایں معنی تو بھیج ہے کہ وہ مختار ہونے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبر محض سے کام کرنے لگے سوا اس جبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اختیار اور زیادہ مؤکد طریق پر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی عمل بھی بلا اختیار نہیں کر سکتا لیکن بایں معنی غلط ہے کہ وہ سرے سے فاعل یا اعتبار ہی نہیں۔ کیونکہ ابھی واضح ہوا کہ اس

کچھ نہیں ہوتے کہ اس پر کسی کی جیجی و کیکھی و مکیجی کا سایہ اور پر توہ پڑ گیا جس سے اُس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق مجازاً آنے لگا۔

بہر حال یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ تخلیقِ اشیاء اختیارِ مطلق سے ہو سکتی ہے جس میں جبر و ضعف کا نشان نہ ہو، اور یہ شانِ صرفِ خلقِ خداوندی کی ہے کیونکہ وجود بھی اسی کا مطلق ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ نہ کہ اختیارِ ناقص یا اختیارِ مخلوط سے جس پر جبر اور عدمِ الاختیار کی حد بن دیاں لگی ہوئی ہوں اور یہ شانِ بندہ کی ہے کہ اس کا وجود بھی مخلوط ہے جس پر عدم ہر طرف سے چھایا ہوا ہے۔ چنانچہ بندہ کا مجبوریٰ الاختیارِ مبرا نہ اسے معدومِ الاختیار اور عدمِ الفعل ثابت کر سکتا ہے جو جبر پر کا دعویٰ ہے کیوں کہ اس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور نہ اسے مختارِ مستقل اور خالقِ بالفعل ثابت کر سکتا ہے جو تقدیر کا دعویٰ ہے کیونکہ اس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے، خاتمہ زاد نہیں کہ اس کے ذریعہ وجود کی داد و دہش پر قبضہ پایا جاسکے۔

پھر بندہ کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالاتِ وجود باہم لازم ملازم ہیں ان میں جدائی اور انفصال نہ جمع ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں ہے یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار و کمالات وجود بھی ساتھ آتے ہیں اس سے جدا نہیں ہوتے اور جاتا ہے تو بھی اس کے ساتھ چلے جاتے ہیں، جانے میں بھی اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہوگا تو روشنی اور حرارت بھی

اس کے ساتھ نمایاں ہوگی اور جب وہ غروب ہوگا تو یہ آثار بھی اس کے ساتھ غروب ہو جائیں گے کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے جس سے صاف واضح ہے کہ اوصافِ وجود، وجود کے تابع ہوں گے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو، اور آثار وجود جلوہ گر ہوں، یا آثار وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اُس کی نورانیت دُنیا بھر میں حرکت کر جائے پس ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ عارضی وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اُس کا ارادہ و اختیارِ مُستقلّ خود بخود حرکت میں آکر افعال کو نمایاں کرنے لگے؛ کیونکہ ارادہ اختیار کے ڈھانچے میں درحقیقت وجود ہی تو حرکت کرتا ہے، وجود سے الگ ہو کر ارادہ و اختیار کوئی چیز ہی نہیں۔

ہاں پھر جو نسبتِ بندہ کے ارادہ و اختیار کو اس کے عارضی وجود سے ہے بجنسہ وہی نسبتِ بندہ کے اس عارضی وجود کو خدا کے اصلی وجود سے ہے، کیوں کہ اگر یہ ارادہ و اختیار اسی عارضی وجود کے آثار ہیں سے ہے ان خود کوئی چیز نہیں فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اس نے آثار۔ بلکہ ارادہ خود مختص اس کے طلوع سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ فاعلِ بالاختیار نہیں، صرف علت ہے اور خدا سے اس کے آثار بالارادہ سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کائنات کی علت نہیں فاعلِ بالاختیار ہے، گویا سورج کے آثار (روشنی و حرارت) کا ظہور و خفاء خود

سورج کے طلوع و غروب سے متعلق ہے اور وجود خداوندی کے آثار کا ظہور و خفاء اس کی ذات کے بجائے اس کے ارادہ و اختیار اور اس کی ازلی توجہ و عنایت سے تعلق ہے لیکن ہر حال جب بھی اس کی ازلی عنایت سے مخلوقات و اثرات وجود میں آکر عارضی وجود سے موجود ہو جائے تو بلاشبہ وہ خداوندی وجود ہی کے آثار میں سے ہوں گی بالاسقلال ان کا کوئی وجود خدا سے الگ ہو کر نہیں ہو سکتا اس لئے بندہ کے اس عارضی وجود کی ہر حرکت تابع ہوئی اللہ کے وجود اصلی کی ہر حرکت کے ورنہ اگر یہ عارضی اور تابع محض وجود جو وجود خداوندی کا محض ایک نفل اور سایہ ہے خود بخود متحرک ہونے لگے۔ گویا دھوپ بغیر آفتاب کے حرکت کے خود بخود متحرک ہو جائے تو اسے عارضی اور اسے اصلی کہنا۔ پس عارضی اور لغو ہو جائے گا۔ پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ و اختیار اپنی حرکت و سکون میں خود اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت و سکون کے تابع ہے، اس دلیل سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت و سکون میں تابع ہے خدا کے ذاتی وجود کی حرکت کے اور وہ حرکت اس کے ارادہ و اختیار کی ہے، تو منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکت و سکون تابع ہیں اللہ کے ارادہ و اختیار کی حرکت کے۔ پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی صفت حرکت میں آئے گی جو موجود اصلی کی صفت حرکت کرے گی۔ اس کی سمع و بصر اس کی سمع و بصر سے اس کی مشیت و قدرت سے، اس کی حیات اس کی حیات سے۔

پس بندہ کے ارادے کے حرکت میں آنے کی ایک سو کوئی صورت نہیں کہ ارادہ خداوندی حرکت میں آئے۔ یعنی وجود اصلی متحرک ہو تو اس سے وجود نفل متحرک ہو، اور وہ متحرک ہو تو بندے کے تمام قوی حرکت میں آکر اپنے اپنے منقطع افعال کو حرکت میں لائیں۔ گویا پہلے آفتاب کا ذاتی نور حرکت کر گیا جو بلا تشبیہ بمنزلہ وجود حق کے ہے اس سے دھوپوں کی وہ تقطیعات حرکت کر گئی جو روشندانوں اور آثر پردوں سے ہو کر گزر رہی ہیں جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور پھر ان کی پیروی میں مختلف چاند نے اور روشنیاں حرکت میں آکر مختلف مکانوں کو روشن کر دیں گی جو حرکت میں آکر مختلف مکانوں کو روشن کریں گی جو بمنزلہ افعال مخلوقات کے ہیں۔ پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاند نا بغیر دھوپ کے اور دھوپ بغیر آفتاب کی نورانی کرنوں کے بالاسقلال حرکت میں آجائے۔

پس ایسے ہی کون دانشمند کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادی افعال بغیر بندہ کے وجود نفل کے اور اس کا وجود نفل بغیر اس کے خالق کے وجود اصلی کے حرکت میں آجائے۔ اس لئے قدر یہ کہ یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد و تخلیق میں حق تعالیٰ کے وجود و ایجاد اصلی سے بے نیاز ہے یا تو یہ کہنا ہے کہ خدا بھی اپنے وجود میں مستقل اور محیط الکل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک بے خبر بے تعلق اور بے قدرت ہے جو اس کی شان محمدیت کے سراسر خلاف ہے، اور یا یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجود نفل ہے

جو اللہ کے وجود مطلق کی شان احدیت کے مافی ہے۔

پس قدریہ، خلق افعال کے نظریہ سے ایک طرف وحدیت کے منکر ہیں اور ایک طرف حدیث کے گویا قائل ہو اللہ پر ان کا ایمان نہیں اور جبر یہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں ارادہ و اختیار اور اس کی حرکت ہی نہیں۔ و حقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے ارادے و اختیار ہی میں حرکت نہیں کہ وہ حرکت کرتا تو اس کے یہ یکو میں و ظلال بھی بھی اسی جہت میں حرکت کرتے۔ گویا ان کے مذہب پر جبکہ وحدت میں حرکت نہیں کرتی، تو دوسرے لفظوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا کیونکہ خدا کی دیکھو کسی کی عدم حرکت و حقیقت اصل کی عدم حرکت کے تابع ہے پس آثار وجود کے تابع وجود ہونے کے نظریہ سے مذکور یہ ممکن ہے کہ خدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندے میں ارادہ ہی نہ ہو یا حرکت میں نہ آئے جبر یہ کہتے ہیں اور نہ یہ ممکن ہے کہ بندہ کا ارادہ و اختیار تو حرکت میں آجائے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہو، یا حرکت نہ کرے۔

بہر حال اس نظریہ سے بندہ کی فاعلیت مستفاد بھی باطل ہوتی ہے جسے تخلیق افعال کہا جاتا ہے اور عدم فاعلیت بھی باطل ٹھہرتی ہے جسے اضطرار مطلق اور جبر محض کہا جاتا ہے۔

بہر حال جبکہ آثار وجود وجود کی سپردی اور تالیفیت سے منقطع نہیں ہو سکتے اور اس لئے بندہ کا بطل وجود خدا کے اصل وجود سے الگ ہو کر کوئی چیز نہیں رہتا تو

ضروری ہے کہ اُس کے افعال کا وجود بھی خدا کے وجودی افعال سے منقطع نہ ہو، ورنہ یہ بندہ اگر ان آثار وجود یعنی اپنے افعال میں وجود اصلی سے منقطع ہو سکتا ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ خود اپنی ذات صفات کے وجود میں بھی اُس سے مستغنی نہ ہو سکے جبکہ آثار وجود وجود سے الگ کوئی چیز نہیں اور ایسا ہو گا تو پھر سرے سے بندہ ہی مخلوق نہیں رہے گا جو سترتا سر خلاف عقل و نقل اور خلاف مسلمات ہے اور یہ محال صرف اس لئے سرچڑتا ہے کہ بندے کے افعال کو خدا کی تخلیق سے منقطع اور بے نیاز کہہ دیا جائے۔

غرض قدریہ کے اس نظریہ خلق افعال سے یا تو خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے وجود مطلق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں بدابہتہ باطل ہیں کیوں کہ خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار تو جب کیا جائے کہ جب اس کا وجود عدم کی قیدوں سے مفقود ہو، اور ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ دلائل عدم کی گنجائش ہی نہیں اور بندہ کے موجود مطلق ہونے کا اقرار اس وقت کیا جا چکا ہے کہ جب اُس کا وجود عدموں سے گھرا ہوا نہ ہو۔ حالانکہ ہم ابھی بتلا چکے ہیں کہ بندے کی ذات سے لے کر صفات اور صفات سے لیکر افعال تک سب کے اندر عدم اصلی کی حد بندیاں موجود ہیں جنہوں نے اُسے منقوع کہلایا۔

بہر حال جبکہ یہ واضح ہو گیا کہ بندے کا وجود جو کہ ایک اثر ہے۔ وجود خداوی کا اس سے منقطع ہو کر بالاستقلال کوئی ربحاوی حرکت نہیں کر سکتا کہ مستفاد کسی شے

کو وجود دیدے یا موجود کر دے یعنی مخلوق بنا دے تو اس سے منسلک کا دوسرا پہلو خود بخود روشنی میں آگیا کہ اس نفل وجود کے آثار یعنی افعال کو حرکت اُسی کی کہلائیں کہ متحرک تو بہر حال وہی ہوا ہے خواہ کسی باعث سے بھی ہوا ہو مگر اُن کی تخلیق اُس کی نہ ہو۔ بلکہ خدا کی طرف سے ہو۔ کیوں کہ اُس کی ذات و صفات اور افعال کا عدم اصلی سے ہر سمت میں محدود ہونا اُس کے اصلی عدم اور اُس کے نوپید ہونے اور حادثات وجود کی نشاندہی کر رہا ہے۔ ورنہ اگر وہ لامحدود الذات ہوتا جس پر عدم کی کوئی حد بندی نہ ہوتی تو اُس کی ذات از خود موجود ہوتی اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا جن پر عدم کی بندشیں لگی ہوئی نہ ہوتیں تو اُس کی صفات بھی از خود اُس میں قائم ہوتیں اور اگر وہ لامحدود الافعال ہوتا جن پر عدم کی قیدیں عائد نہ ہوتیں تو اُس کے افعال بھی از خود اور مستقلاً خود اُسی کی لہجہ سے موجود ہو جاتے لیکن جبکہ اُن میں سے کوئی چیز بھی لامحدود نہیں، بلکہ سب کے سب عدم کی حدود کے گھیرے میں ہیں۔ تو یہ اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی از خود نہ بنتی بلکہ اُسی کے وجود دینے سے موجود ہوتی ہے جبکہ اُن کے عدموں پر اُس کے وجود کے پرتو سے پڑ گئے۔ اُس کی ذات کے عدم پر خدا کی وجودی ذات کا پرتو پڑا تو ذات موجود کہلائی اُس کی صفات کے عدم پر خدا کی صفات کے وجود کا عکس پڑا تو صفات موجود ہو گئیں اور اُس کے افعال کے عدم پر افعال خداوندی کا پرتو پڑا۔ تو وہ افعال موجود کہلائے اور کسی کو وجود کے پرتو

سے وجود دینا ہی تخلیق ہے جس کی وجہ سے جبر یہ، تقدیر یہ بندہ کی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندہ کی صفات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں تو پھر آخر اُسی وجہ سے اُس کے افعال کو مخلوق کہنے میں اُنہیں کیوں تامل ہے کہ وہ بھی تو عدم ہی سے وجود میں آئے ہیں اگر اس بندے کے ہاتھ میں وجود کی باگ دوڑ ہوتی اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہو سکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا؟ اپنی ذات اور صفات کو بھی یقیناً ایجاد غیر کی تہمت سے بری رکھنا اور زیادہ صفات خود بخود ہی موجود ہونا۔ پس قدر یہ کہ یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا نشان نہیں درحقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ حالانکہ یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اُن کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کی حقیقت ہی وجود عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور وجود دوسرے کا جس سے لامحالہ اُسے وجود کے لئے واجب الوجود کا محتاج ہونا پڑے گا اور وہ اپنی ہر اُس چیز میں اُس کا محتاج ہوگا جس میں عدم کی پند کوہ آمیزش ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ آمیزش اُس کی ذات و صفات سے لے کر افعال تک سب ہی میں سرایت کئے ہوئے ہو تو بلاشبہ وجود کی محتاجی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جانتے

ہیں کہ کسی سے وجود لے کر موجود ہونا۔ یا بالفاظ دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے پرتوؤں سے چھپانا ہی مخلوقیت ہے تو بندہ کی ذات و صفات بھی مخلوق ہوئی اور افعال بھی۔ ورنہ ایک علت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویٰ دائر حکم محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا ارتکاب قدریہ کر رہے ہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ گو بندہ کی ذات و صفات اور افعال سب ہی مخلوق الہی ہیں جنہیں اُسی موجود اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضروری ہے کہ بندے کے افعال کو وجود جب ملتا ہے جب اس کی ذات و صفات کا وجود ہو چکنا ہے، اور اس میں عام وجودی صفات کے ساتھ ارادہ اختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی حد تک اُن کی پیدائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا توسط ضروری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی لغو اور عبث ہو جائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکت، ریشہ یا حرکات غفلت و مدہوشی و جنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکات طبیعیہ کے ہیں یہ توسط نہیں ہوتا۔ سو وہ اُن کا یا اُن کے ترک کا ممکن بھی نہیں ہوتا مگر بہر حال دونوں قسم کے افعال و حرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ مگر ایک کی بلا استعمال اختیار عید اور ایک کی باستعمال اختیار عید۔ بندے کے اسی استعمال اختیار کا نام "کسب" ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کسب ہے اور حق تعالیٰ اُن کا خالق لیکن کسب

اور خلق میں کوئی ایسا درمیانی حسی وقفہ نہیں ہے کہ اُس کی تخلیل کر کے دکھا دی جائے یا خود یہ بندہ ہی اُسے کسب کے وقت محسوس کر سکے کیوں کہ جیسے ہی بندہ نے کسی چیز کے دیکھنے کا ارادہ کیا تو عین اُسی لمحہ میں آنکھ کی پلک اٹھی اور البصار واقع ہو گیا۔ اس آئی کاروبار میں ارادہ البصار اور خود البصار میں جو خلق خداوندی سکایا ہوا ہے اُسے تجزیہ کر کے کسی وقفہ کے ساتھ مشابہہ کر لینا خود اس کا سب بندے کی قدرت سے بھی باہر ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بجلی کا سوچ دنانے اور ملب کے روشن ہو جانے میں پل پھر کا وقفہ بھی ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ بہر حال بندہ کی ذات و صفات میں تو صرف خلق الہی کی کارگزاری ہے جس میں بندہ کے کسب کو ادنیٰ دخل نہیں ہے

مأموریم و تلقاضا ما نبود لطف تو ناگفتہ مالی شنود

البتہ اُس کے اختیاری افعال میں خلق خداوندی کے لئے کسب عید بھی شرط ہے کہ بلا کسب خلق الہی واقع نہیں ہوتا جن کا فصل و امتیاز حسی نظر کے لئے ناممکن ہے اس کو ذیل کی مثال سے یوں سمجھیے کہ۔

جیسے آفتاب اپنے نور کے فیضان سے دُھوپ کی مختلف وضع قطع کی شکلوں مراجع۔ مثلث، مستطیل وغیرہ کو زمین پر نمایاں کرتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے منفذ سے یہ نور آفتاب گزرتا ہے اُسی وضع کی شکل اختیار کر لیتا ہے ایسے ہی (بلاشبہ) حق تعالیٰ اپنے نور وجود سے کائنات کے مختلف الاشکال اعیان کو

وجود دیتا ہے گویا جس ڈھنگ کے عدم کے منفذوں سے نور وجود کا فیروانی
سایہ گزرتا ہے اُسی شکل و صورت کی مخلوق نمایاں ہو جاتی ہے پس جیسے یہ دھوپوں
کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں ایسے ہی یہ کائنات یا ممکنات کے
مختلف الوضع پیکر حق تعالیٰ کی مخلوقات ہیں اگر آفتاب نور کا سایہ ڈالے تو دھوپ
کا ہر ٹکڑا پردہ ظلمت میں چھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ اپنے وجود کا پردہ نہ
ڈالے تو ممکنات کا ہر جوہر و عرض پردہ عدم میں مستور رہ جائے۔

پس جس طرح دھوپوں کی شکلوں کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کر وہ
نور و ظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت گھیر ڈالے ہوئے
ہے اور درمیان میں ذرا سا محدود حصہ نور کا آگیا ہے۔

پس اس محدود نور اور اس محدود ظلمت کے ایک جگہ جمع ہوجانے سے
یہ شکل عالم وجود میں آتی ہے جسے ہم لوگ گول دھوپ یا مثلث دھوپ کہہ دیتے
ہیں۔ اگر نور ہی نور ہو تو اُس کی کوئی شکل نہیں جیسے کھلے میدانوں یا بے آڑ حصوں
میں تا حد نگاہ دھوپ پھیل رہتی ہے نہ اُسے مربع کہہ سکتے ہیں نہ مثلث ایسے ہی اگر
ظلمت محض ہو تو اُس کی بھی کوئی شکل نہیں جیسے اندھیری رات میں بے حدود بے نہایت
اندھیرا ساری زمین پر چھایا رہتا ہے جس میں نہ مربع صورت ہے نہ مثلث، لیکن
جو نہی نور اور عدم النور کا کہیں اجتماع ہو جاتا ہے وہ نہی شکل و صورت تیار ہو جاتی
ہے۔ اسی طرح نہ وجود مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ

بہر شکل و صورت سے بری ہے اور نہ عدم محض کی کوئی صورت ہے جیسے ناپیدا شدہ
عدمت کہ اپنی لاشیت کی اندھیروں میں بے شکل و صورت پڑے ہوئے ہیں لیکن
جو نہی عدمت پر وجودات کا سایہ پڑتا ہے اور وجود و عدم کسی نقطہ پر اس طرح
جمع ہو جاتے ہیں کہ بے قید و وجود کے کسی پر توہ عدم کی حد بندیاں گھیر کر مشخص دکھلائے
نگلیں وہ نہی کائنات کی یہ پوقمولى شکلیں نمایاں ہو جاتی ہیں جس سے وضع ہے کہ شکل نام
حد بندی اور تعقید کا ہے۔ اطلاق اور عموم محض شکل سے بری و بالا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت ہے کہ وہ وجود و بہت اور
لامحدود ہے اور نہ غیر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ وہ عدم محض ہے
اور اُس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لامتناہی ہے اور ہر حصہ وجود میں ظہور و بختی
کی شان ہے اور یہ ظہور و انعکاس عدمت ہی کے سانچوں سے ہوتا ہے، تو جتنے
گوشے وجود کے ہوں گے اتنے ہی سانچے عدم کے بھی ہوں گے۔ پس اگر وجود
لامحدود ہوگا تو اُس کا یہ عمل قابل عدم بھی لامتناہی ہوگا ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور
علی الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود ہوا۔ اور اُس کے عمل ظہور جو عدمت میں محدود
ہوں تو کمال ذات کا لامحدود حصہ ناقابل ظہور ہو جائے۔ جو سراسر محال اور
خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اُس کی صفات مثلاً علم و قدرت کی لامحدودیت
اُس کے معلومات کی لامحدودیت کی مقتضی ہے اور ظاہر ہے کہ اُس کے معلومات

مقدورات جو مرض وجود میں آچکے ہیں۔ وہ محدود ہیں بقول اے "وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزلہ الا بقدر معلوم" تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ معلومات و مقدورات ہی کو لا محدود ماننا پڑے گا اور وہ بلاشبہ عدالت میں اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑے گا۔

گویا ہر وجودی کمال کی مضافۃ میں اس کا عدم قائم ہے جو انفعال کی صلاحت رکھتا ہے اور اس میں کو ہو کر یہ کمال ظہور پذیر ہو سکتا ہے اور حالات وجود کی کوئی حد نہیں تو لامحالہ نقائص عدم کی بھی حد نہیں ہو سکتی۔ ورنہ وہ کمالات حق جن کا لائق معدوم کی ایجاد و ابقاء سے ہے سب محدود ٹھہر جائیں گے۔

پس ظواہر کی لا محدودیت ہر ظاہر کی لا محدودیت کی کھل دیل ہے اور خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں، اور غیر محدود کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی، کہ شکل نام ہی حد بندی کا ہے اس لئے نہ حق تعالیٰ کی کوئی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ ذات و صفات سے لا محدود ہے اور نہ عدم محض کی وجہ کو خلافت کہنا چاہیے کوئی حد ہو سکتی ہے۔ پس شکل کی حقیقت حد بندی نکلی جس میں عدم کے حصوں پر وجود کے جیسے سایہ ڈال کر ایک خاص ہنیت اختیار کریں۔

ہاں مگر اس موقع پر یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ان عدالت کے سانچوں میں ذات حق خود نہیں دھلتی کہ اس پر محدود بن جانے کا وجہ آئے۔ بلکہ اس کا عکس اور وجودی سایہ دھلتا ہے جیسے روشندان کے منفذ میں خود آفتاب کی ذات دھل

کہ ظاہر نہیں ہوتی اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ ایک بانشت بھر کے روشندان میں وہ آفتاب سما جائے جو زمین سے بھی نو کروڑ گنا بڑا ہے۔ بلکہ اس کی دھوپ اور نورانی سایہ ان سوراخوں سے ہو کر گزرتا ہے جو متشکل بنتا ہے اور لفظ ہر محدود ہو جاتا ہے لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوتا کہ واقعہ دھوپ کے ٹکڑے ہو جائیں بلکہ سایہ کی اوٹ میں ہو کر نظریوں آنے لگتا ہے کہ دھوپ کے جیسے مجزے ہو گئے ورنہ اگر اس روشندان کے سایہ کو بیچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اُسی طرح متصل رہے دکھائی دینے لگے جس طرح تفتی اور اس حالت میں بھی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آفتاب کے نور ڈالنے سے ذات آفتاب تو بجائے خود ہے۔ دھوپ بھی محدود نہیں ہوتی البتہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہوتے ہیں۔ جس سے یہ نور بھی ٹکڑے ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے۔ پس ان مربع مثلث شکلوں میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ کی ذکر نور آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان زندہ شکلوں میں جب کسی عدم پر وجود الہی کا پرت پڑتا ہے، اور وہ شکل موجود ہو جاتی ہے تو عدم کے سانچہ میں ذات حق نہیں دھل جاتی کہ محلول وغیرہ کا شبہ کیا جائے بلکہ اس کے وجود کا سایہ اور پرتو پڑتا ہے اور وہ بھی عدم کے سانچے میں دھلتا نہیں بلکہ اس عدم زدہ شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجود محدود ہو گیا ہے، اور ان شکلوں میں ہٹ کر ٹکڑے ٹکڑے بن گیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد

ہے جس میں عدموں کے روشندانوں کی نفی اور حد بندی سے حقیقتاً کوئی تنہید نہیں ہوتی پس لامحدود ذات حق سے تو صورت کی نفی اور حد بندیوں سے بریت ہر حالت میں کی جائے گی جس کا نام تنزیہ ہے لیکن عدم سے اس نفی اور تنزیہ کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ شئی نہیں جس سے نفی کی جائے۔

بہر حال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پر غور کیا جائے جس میں ثور و ظلمت دونوں جمع ہو گئے ہیں تو عسوس ہو گا کہ اس شکل میں نور کا حصہ تو آفتاب سے آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات سے اور نہ وہ بلا طبع آفتاب بھی منور رہتی حالانکہ قبل از طلوع آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ نشان تک نہ تھا اور ظلمت کا حصہ خود اس شکل کی ذات میں سے ابھر رہا ہے جو اس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے کہ وہاں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

تھیک اسی طرح مخلوقات ربانی کی ان شکلوں میں جنہیں موجودات عالم یا ممکنات کہتے ہیں اور جو وجود و عدم سے مرکب ہیں وجود کا حصہ تو اللہ سے آیا ہے نہ خود اس ممکن سے ورنہ بلا تخیل الہی ازل سے موجود رہتا اور عدم کا حصہ خود اس مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری اصل میں تو عدم ہی تھی وجود خداوندی کے پرتو نے اس معدوم الاصل کو موجود الوقت کر دکھایا ہے نہ کہ یہ عدم ذات حق سے آیا ہے کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس شکل میں ظلمت کا حصہ خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو گا وہ نمایاں جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب آفتاب سے نور آجائے۔ اگر آفتاب اس شکل پر نور ڈال کر اُسے نمایاں نہ کرے تو خود اُس کی ظلمت بھی کسی کے سامنے نہیں آ سکتی۔ پس شکل کی ظلمت نمایاں ہونے میں آفتاب کے فعل کا دخل ہوا نہ کہ خود اس شکل کے فعل کا۔ اس شکل کا کام تو صرف یہ تھا کہ وہ اپنی قابلیت نور کو آفتاب کی محاذات میں لاکر پیش کر دے تاکہ آفتاب اُس پر اپنا نور چمکا دے۔

تھیک اسی طرح مخلوقات الہیہ میں جو وجود و عدم سے مرکب ہے عدم کا حصہ بغیر وجود اُسے نمایاں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مخلوق کی پیدائش سے پیشتر اُس کا عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا کہ اُس کا کوئی چرچا بھی زبانوں پر نہ تھا، اور اُسے کوئی جانتا بلکہ وہ لحد یکن شینا مذکور تھا۔ پس اُس کا عدم بھی قابل ذکر اور قابل مائش وجود ہی اُسے سے ہوا

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو وجود نہ دیتے تو نہ اُس کا چاند نا ظاہر نہ تھا نہ ظلمت اور وجود و فنا ہی تخلیق ہے اتونہ صاف نکل آیا کہ مخلوق کی خیر و شر اُن کے عطاء و وجود یعنی تخلیق سے نکلتی ہے۔ مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی صلاحیت کو خالق کے آگے پیش کرتی رہے، اور وہ انہیں وجود دیدے کہ کھوتا رہے نہ یہ کہ مخلوق اپنی بُرائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھولے پس جیسے دھوپ کی

شکلیں اپنی نورانیت اور غلامیت کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے سامنے
حاضر ہو کر نور لیتی ہیں جن سے ان کا چاندنا اور اندھیرا اور تنویر و اخلام ہوتا ہے
اسی طرح مخلوقات اپنی خیر و شر جو اس کے وجود و عدم کا ثمر ہے از خود بالا استقلال
ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ ان کا نام صرف اپنی استعدادوں کو خدا کے بخشے ہوئے
ارادے و اختیار سے ذات باری تعالیٰ عز اسمہ کے سامنے لے آئے ہیں تاکہ اُدھر
سے وجود مل جائے۔ اُن کی بُرائی بھلائی نمایاں ہو جائے۔ پس ان صلاحیتوں کی
اختیاری اور ارادی پیش کش ہی کا نام کسب ہے۔ اور اُدھر سے ہر اختیار و
عزم پر فعلی خیر و شر کو وجود دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور
خلق خدا کی طرف سے ہے پس بندہ کی خیر تو خیر شر بھی بغیر ایجاد خداوندی کے نمایاں نہیں
ہو سکتی جیسے دھوپ کی شکل کی نورانیت تو بجائے خود ہے۔ غلامیت بھی بغیر آفتاب
کے فعل تنویر کے نہیں کھل سکتی۔

مسند تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے ہی دو رکن ہیں۔ کسب عبد
اور خلق رب۔ کسب عبد جبر کے مقابلہ پر ہے اور خلق رب تقدیر کے مقابلہ پر
اس لئے یہ دونوں ہی طبقے اہل سنت کے مقابل آئے۔ ایک نے کسب عباد کو
نشانہ بنالیا اور ایک نے خلق رب کو، اور اعتراضات کی بوچھاڑ شروع کر دی۔
تقدیر نے خدا کے خلق افعال پر مکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندے کو خالق
افعال نہ مانا جائے بلکہ اُسے کاسب کہہ کر اُس کے افعال کا خالق خدا کو تسلیم کر لیا

جائے تو خدا جہاں خالق خیر ٹھہرے گا وہیں خالق شر بھی قرار پائے گا، اور یہ
بلاشبہ خدا کی شانِ تنزیہ کے خلاف ہے کہ اُسے شرور و مفاسد کا موجد اور
خالق تسلیم کیا جائے۔ اور شرور کی نسبت اُس کی بارگاہ رفیع کی طرف کی جائے۔
لیکن اہل سنت کی طرف سے کہا جاسکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے
پر اُس کے افعال کو پیدا کر دینا ظاہر ہے کہ عطا و جود ہے اور عطا و جود کسی
حالت میں بھی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ
اُسے وجود جیسی بے پاد و انت بخش دی۔ اور ساتھ ہی اُسے اپنے کمزور جبر
اور طبعی خاصیات دکھلانے کی آزادی دی، اور موقعہ بخشا۔

یہ دوسری بات ہے کہ یہ پیدا شدہ چیز خواہ وہ افعال خلّاتی ہوں یا
خود خلّاتی اپنی ذات سے بُری ہو یا اچھی۔ مگر وجود بخشنا ہر صورت میں خوبی ہی
خوبی اور وجود دینے والا ہر صورت مستحق مدح و ثناء ہی رہے گا۔ کہ اُس نے
اپنا عجیب و غریب کمال دکھلایا جو کسی اور سے ذہن پر نہ آتا تھا۔

مثلاً ایک شعبہ گہر اپنی ٹوکری کے نیچے چند کنکریاں چھپا کر اُس پر اپنا
ڈنڈا پھرتا ہے اور ڈنگ لگی بجاتا ہے اور منٹ بھر میں ایک جلتا پھرتا کبوتر نکال
کر دکھلا دیتا ہے جس پر تما نسبتیں متعجب اور مسرور ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر
میں وہی شعبہ گہر اُس ٹوکری کے نیچے سے ایک رسی چھپا کر نکالتا ہے تو وہ
دوڑتا بھاگتا سانپ بن جاتا ہے جس سے ماشائیں متوحش اور خوف زدہ

جو کہ بھاگنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کتوبر مرغان حرم میں سے ہے۔ ایک بے ضرر اور پاک جانور ہے اور سانپ بدطینت اور موزی جانور ہے۔ ایک اچھا اور ایک بُرا لیکن تماشہ بینوں کی نگاہ میں مشیدہ بازو دونوں صورتوں میں اچھا یا کمال اور مستحقِ مدح و انعام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اُس لئے تو یہ صورتیں اپنا کمال ہی دکھلایا، اور اشیاء کو وجود ہی دیا اور وجود دینا یہ صورت انعام ہے کتوبر کو دیا جائے یا سانپ کو نیز کتوبر اپنی ذات سے اچھا ہسی اور سانپ بُرا ہسی مگر مجموعہ تماشہ کے لحاظ سے دونوں خیر ہی خیر ہی ہیں۔ کیونکہ تماشہ کا کمال بغیر ان مختلف انواع کے نمایاں کئے پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے شعبہ گر کی طرف کسی صورت میں کوئی بُری نسبت نہیں ہو سکتی۔

ایک معمار تعمیر مکان کے سلسلہ میں شے نشین بناتا ہے جس میں گلدستے اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلا بھی بناتا ہے جہاں منول سجاستیں ڈال جاتی ہیں۔ ایک شے اپنی ذات سے اچھی، اور ایک بُری مگر معمار ہر صورت میں قابلِ تعریف اور مستحقِ ثناء و صفت ہے۔ کیونکہ اُس نے تو یہ صورت اپنی ایجاد نور و وجود بخشی کا کمال ہی دکھلایا۔ نیز مجموعہ مکان کی نسبت دونوں چیزیں اچھی۔ کیونکہ مکان کا کمال ان انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا۔

اسی طرح حق تعالیٰ خالق خیر بھی ہے اور خالق شر بھی، خالق ایمان بھی ہے اور خالق کفر بھی۔ ایمان تقویٰ بھی ہے اور خالق فجور بھی اور ان میں سے ہر خیر

اپنی ذات سے اچھی اور شر اپنی ذات سے بُری۔ مگر وجود دہندہ اور پیدا کنندہ دونوں کے لحاظ سے صاحبِ خیر، با کمال اور مستحقِ ثناء و صفت ہے کہ اُس نے ہر حال و وجود بخشی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے نیز اُس نے ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیاضی ہی کی ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیت دکھلانے اور اپنے انجام تک پہنچنے کا موقعہ دیا اور ادھر مجموعہ عالم کے اعتبار سے اُن میں سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعہ کمال ان ساری انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا۔

گُلہارے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چین
اے ذوقِ اس چہاں کو ہے زیبِ خلاف سے

پس خالقِ جل مجدہ کی طرف نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ وجودِ خوشندہ ہے بخشش وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اور نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ اُس نے مجموعہ عالم اور کارخانہِ تکوین کو مختلف المزاج اشیاء سے رونق بخشی کہ مجموعہ کو اشتات سے مزین کرنا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ پھر نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیات اشیاء کو اپنی خاصیت دکھلانے میں اُس نے آزادی دی اور کسی شے کو آزادی دینا اور اُسے اُس کی حد کمال پر پہنچنے کا موقعہ دے کہ اُس کے انجام اور اُس کے صیغہ ٹھکانے پر پہنچا دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔

اسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لئے اُسی وجود و عدم

کے نظریہ کی روشنی میں دیکھتے تو یوں نظر آئے گا کہ یہ عالم جبکہ مجموعہ وجود و عدم ہے جیسا کہ ابھی ثابت ہوا تو اُسے اور اُس کے تمام اجزاء کے عداوت کو وجود کا لباس پہنانے سے قدرتا اُس سے دو قسم کے امور ظاہر ہو سکتے ہیں۔

ایک طرف تو اُس کے عداوت کے سانچوں میں وجود ڈھلنے سے وجود کے کمالات کھلیں گے جو اس طرف کی خصوصیات کے لحاظ سے بقدر وجود مخصوص رنگ کے ہوں گے اور دوسری طرف اُس کی اصل جبلت عدم کے محکومات عدمی نقائص کی صورت میں نمایاں ہوں گے اور ان دونوں رنگوں کے سامنے آنے ہی سے اُس شے کی باہمت اور نوعیت دنیا کے سامنے واضح ہوگی اور اوجھڑائی کی صناعی کا کمال کھل کر اُس کی مختلف صفات و شئون نمایاں ہوگی۔ شے کے وجودی کمالات ظاہر ہونے سے تو خود وجود کا کمال سامنے آنے کا کہ وہ مختلف مظاہر میں نمایاں ہوا اور خود اس طرف کے عدمی نقائص کھلنے سے وجود کے اظہار یعنی کھول دینے کا کمال سامنے آنے کا کہ اُس نے اپنی مخفی نورانیت اور روشنی سے اس شے کی جلی اور مخفی کمزوریاں سامنے کر دیں۔ گویا وجود ایک نور ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ۔

ظاہر بننسہ مظہر لغیرہ (خود نمایاں اور دوسرے کو نمایاں

کر دینے والا)

پس ایک صورت میں تو وجود اپنے باطن کو کھلاتا ہے تو غیرہ کو نمایاں

ہوتی ہے اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر و مورد کے باطن کو کھلاتا ہے جو عدمی تھا تو شر و خرابی واضح ہوتی ہے اور اس طرح ظہور و اظہار کی بوتلمونیاں دنیا کے سامنے آکر ایجاد ربانی کے کمالات و اشکاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان کے عدم العلم پر حجب علم خداوندی کا وجودی پرتوہ پڑے گا اور شخص عالم کہلانیکا تو ظاہر ہے کہ وہ عالم الکل اور علام الغیوب تو بن ہی نہ جائے گا جبکہ عدم العلم کا نقص بھی بوجہ عدم اصلی اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ پس بقدر استعداد اُس کا عدم علم یعنی جہل اُس میں قائم رہے گا۔ پس جس مذہب علی کمال اُس سے ظاہر ہوگا وہ تو علم الہی کا ظہور ہوگا، جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و اغازہ لئے ہوئے ہوگا۔ کہ علم الہی نے اُس میں جلوہ افروزی کر کے خود اپنے کو اس کے روزن جہل سے نمایاں کیا، اور جس مذہب اُس سے جہالت سرزد ہوگی وہ خود اُس کے جاہل نفس کا جلی شرم ہوگا مگر وہ کھلے گا علم کے ظہور کے بعد ہی، کہ اُس کے بغیر نہ اُس کے عدم کا چرچا ممکن تھا نہ عدم علم کا پس بصورت کمالات علمی تو علم الہی خود نمایاں ہوا اور بصورت نقائص جہل علم نے اُس شخص کی جاہلانہ جبلت کو نمایاں کیا۔

پہلی صورت اللہ کے کمال بظہر و کرم کی ہے کہ کس فیاضی سے اس ظلماتی مخلوق میں اپنا نور علم چمکایا اور کوئی ادنیٰ بخل روا نہ رکھا اور دوسری صورت اللہ کے کمال عدل و انصاف کی ہے کہ مخلوق کے ہر کمون جو ہر اور اس کی ہر طبعی اور جلی

خاصیت کو خواہ وہ کتنی ہی گندہ کیوں نہ تھی، نمایاں ہونے کا موقع ملا اور اُس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراباً اور گراہانہً نفسی تو اختیاری انداز سے اُسے کھل کھیلنے کا موقع بخشا۔ اُس کی فیاضیوں کے سامنے مطلقاً ہر مخلوق پہرے یاب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر۔ وہ ہر ایک کو موقعہ بخشتا ہے کہ وہ اپنے طبعی آثار و خواص کھول کر اپنے قیوع تک پہنچ جائے۔ کلامِ نمد ہو لاء و ہذا من عطاء ربک وما کان عطاء ربک محذورا۔ اس سے واضح ہوا کہ مسئلہ تقدیر میں خیر و شر اور بالخصوص تخلیقِ شر خدا کے لئے کسی اہتمام و الزام کا باعث تو کیا ہوتی، مزید اظہارِ کمالات اور ظہورِ خیرات کا باعث ہے۔ وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اُس کی ذات پاک کے پاس نہیں چھنک سکتی اُدھر سے صرف وجود ملتا ہے اور اس وجود یافتہ کی بُرائی کو کھول کر اپنی بھلائی اُس میں شامل کر دیتا ہے نہ یہ کہ اُسے کوئی بُرائی بخشتا ہے پس کسی بُرے کو سامنے لا کر اُسے بھلائی سے مقرر کرنا۔ اور بُرائی نہ دینا۔ آخر کون سے اُصول سے شر کہا جائے گا اور یہ نسبتہ اللہ کی جناب میں کب بُری ہے کہ اُس کی وجہ سے اہلسنت کو مطعون کیا جائے۔

غرض جس اُصول پر اللہ کے جود و نوال، اور عدل و انصاف کا ظہور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمالِ مدد سے بندے کے طبعی جوہر کو کھلنے کا موقع دیا جائے اور دوسری طرف کمالِ فیضان سے اُسے وجود کی خیر کا مورد بنایا جائے

اور اس وجود سے جو کمالات ظاہر ہوں انکو کمالِ رحمت سے اس بندہ ہی کی طرف منسوب بھی کر دیا جائے حالانکہ وجودی کوئی کمال بھی حقیقتاً اُس کا نہیں تھا تا کہ اس کمال و نقصان کے ظہور سے بطور محبت یہ کہا جاسکے کہ اتنی تو اس بندہ میں استعداد کی خوبی تھی کہ وجود کے ذریعہ کمال کا یہ حصہ اُس نے اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اُس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم کا بدولت کمال کا باقی ماندہ حصہ جذب نہ کر سکا۔ بلکہ عدمی نقائص کا ظہور اُس سے ہوتا رہا۔ اور اس لئے وہ بقدر کمال تو اتنے عروج و سر بلندی کا مستحق ہے اور بقدر نقصان اتنی پستی اور سرنگونی کا مستحق ہے۔ تو کیا یہ اصول اور اس کے عادلانہ ثمرات خدا کی بارگاہِ رفیع میں کسی ادنیٰ سی نسبتِ شر کا بھی باعث کہلائے جاسکتے ہیں؟ جن سے اہل سنت کو ملزم ٹھہرایا جائے اور اس اُصول کی تردید کی فکر کی جائے،

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ حتیٰ قاتی خالق خیر ہو کر بھی مستحقِ حمد و ثنا ہے اور خالقِ شر ہو کر بھی مستحقِ توبہ و تعزیت ہے کہ اُس نے ہر صورت میں کمال دکھلایا اور کمال عطا فرمایا، اور کمال کا دکھلانا اور دوسرے کو دینا کسی حالت میں بھی بُرا یا بُری نسبت والا نہیں ہو سکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے کسی ذات کی اپنی ذاتی بُرائی کھلنے لگے تو اس میں خوبی دینے والے کا کیا قصور ہے؟ کھوٹ اُس کا ہے جس کی جبلت میں بُرائی پیوست تھی اور وہ اس

بھلائی کے چاند نے میں چمکنے لگی، ورنہ اگر ان عدی برائیوں کے ظہور سے خوف کھایا جاتا تو کسی معدوم کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ معدوم میں اُس کے عدم کے سبب شر و برائی کے سوا کچھ کیا کہ بھگتا۔

بلکہ اگر نگاہ کو اور گہرا کیا جائے تو واضح ہو گیا کہ خلق خیر جس پر فرق باللہ کو کچھ زیادہ اعتراض نہیں بغیر خلق شر کے مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس عالم کون و فساد میں جس حد تک ضروریات خیر کے پیدا کرنے کی تھی اُسی حد تک ضرورت شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اس لئے خیر و شر مجموعہ عالم کے لئے دونوں خیر ٹھہرتی ہیں۔ اور گویا بلحاظ مجموعہ عالم کوئی بھی شر نہیں کہ اُسے شر کہہ کر بارگاہ حق کو اُس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اس فکر میں ساتھ نہ دیں اُنہیں مطلقاً کیا جاتے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حسب ثابت شدہ وجود تو صرف ذات باریکات حق کے ساتھ قائم ہے جو اپنے جوہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی، اور مستغنی ہے۔ حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لانے۔ جیکہ اُس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے۔ البتہ عالم کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی ذات سے چونکہ معدوم ہے، اس لئے وہ اپنے وجود کے لئے جب بھی اُس کی استعداد اُس کی موجودگی کا تقاضا کرے گی حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا، لیکن اگر غور کرو تو یہ ممکن جو وجود کا

خفا ہشمند اور اُس کا محتاج ہے اور اپنی موجودگی کے لئے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں عدم کا بھی محتاج ہے کیونکہ وجود وہیں اُسکے کا جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ ورنہ موجود اشیا کو وجود دیا جانا تحصیل حاصل ہے جو عبث اور لغو ہے بلکہ موجود شرے وجود مستلزم کر بھی نہیں سکتی کیوں کہ قبولیت خلا سے ہوتی ہے اور جب ہاں ہر گوشہ وجود سے پُر ہے تو ظرف وجود خالی کب رہا کہ وجود اُس میں بھرا جائے اسی لئے حق تعالیٰ شانہ کو جو وسیع الوجود، محیط الوجود اور کامل الوجود سے نہ وجود دیا جا سکتا ہے نہ وہاں قبولیت وجود کی گنجائش ہی ہے کہ وہاں کوئی گوشہ وجود سے خالی ہی نہیں جس میں وجود آئے۔ غرض عطا وجود کی ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ اس سے واضح ہوا کہ وجود اپنی کارگزاری بغیر عدم کے دکھلا ہی نہیں سکتا کہ وجود پر وجود کی کارگزاری ممکن بھی نہیں اور لغو بھی ہے اس لئے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم کا ضرورت مند ہے کہ اُس کی فود بغیر عدم کے محض و مورو کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے، اس لئے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ بغیر شر کے مکمل نہیں ہو سکتا تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ نظر میں یہ ماننا پڑے گا کہ جب بھی وہ قادر مطلق اپنے وجود با وجود کی خیر و خوبی نمایاں فرمائے گا تو اُس کے لئے محض و مورو عدم ہی بنے گا اور عدم پر وجود پڑنے سے اُس کے عدم تقاضا قدرتا

کھلے بغیر نہیں رہیں گے لامحالہ تغیر وہی نکل آیا کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے نہ ہو سکے گا، یا یوں کہو کہ اس ممکن سے خیر کے ساتھ بقدر قلت استعداد و شر کا ظہور بھی ضروری ہے ورنہ ثابت ہوگا کہ اُس میں شر کا انتشار ہی نہیں تھا جس کا نام عدم ہے۔ حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے ہیں۔ اس لئے شر کا اظہار فطرتاً متفصلاً تخلیق ہوا تو کس طرح سے کہہ دیا جائے کہ خلق شر کی نسبت بارگاہ حق کے لئے ایک بُری نسبت ہے ورنہ اگر اس نسبت شر کے خوف سے علی احتراز کیا جائے تو نفس تخلیق ہی سے انکار کرنا پڑے گا۔ پس ایک نسبت شر ہی نہیں کھلے بندوں تخلیق شر کا دعویٰ کرنا بھی شر نہیں ثابت ہوتا تو اب اہل سنت پر کیا الزام ہے؟

بلکہ اگر پیکرِ نیک کو اور تیز دوڑایا جائے تو شاید ہمارے لئے یہ دعویٰ کرنا بھی سہل ہو جائے کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر ہی کی ہوتی ہے نہ کہ خیر کی۔ کیوں کہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجود ہے اور شر کا مخزن عدم۔ اور جیکہ وجود اللہ کا ذاتی ہے تو بلاشبہ خیر بھی اُسی کی ذاتی ہے۔ اور عدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے تو شر اُس کی ذاتی ہوئی، اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خلق کے معنی اُس چیز کو وجود دینے کے ہیں جس میں وجود نہ ہو پس خیر جبکہ ذات حق میں ازل سے موجود اور ثابت و قائم ہے۔ تو اُس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اُس کی عدم موجودگی کے قائل ہونے کے ہوں گے ورنہ اگر وہ موجود تھی تو تخلیق کر کے اب وجود

اُسے کیوں دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ذات حق میں خیر کی عدم موجودگی کا تخیل بھی بندے کے حق میں کفر اور اُس کی بارگاہِ قدس کے لئے شر کی کھلی نسبت ہے جس سے وہ بری ہے۔

پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وجود مخلوق کیا جا رہا ہے اور وجود کو وجود دیا جا رہا ہے حالانکہ ایک طرف تو تحصیل حاصل اور لغو و عبث ہے اور دوسری طرف خدا میں وجود نہ ہونے کا قائل ہو جانے جو انتہائی شوخ چشمی اور کھلی دہریت ہے۔ نیز اس سے خود خالق کے جوہر ذات کی تخلیق اور وہ بھی خود اُسی کے لا محض لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کرے حالانکہ یہ تقدم شے علی نفسہ ہے محال بھی ہے اور ایجاد وجود ہونے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اُس کی بارگاہِ مننہ اور بری ہے

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اُسے پیدا فرماتا ہے کہ پیدائش عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کی اور خیر وجودی چیز ہے، کیونکہ خلق کے معنی عطا، وجود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ خود وجود کو۔ اور شر و حقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وہ مآذ اللہ اُس سے صادر ہوتی ہے کیونکہ خلق کے ذریعہ وجود عدم کو دیا جاتا ہے اور عدم ہی شر کا دوسرا نام ہے اور شر اس سے صادر نہیں ہو سکتی جس کی بناء پر ہے کہ صادر تو صمد

میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اُس سے صادر اور سرزد ہو جاتا ہے ، جیسے آفتاب سے نور صادر ہوتا ہے لیکن مخلوق خالق میں نہیں۔ اگر خالق میں ہوتا تو اُسے پیدا کرنے اور وجود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اس لئے اُسے بنایا جاتا ہے اور وہ عدم کے سوا دوسری چیز نہیں۔ کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اُس سے صادر ہو۔ اس لئے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا۔ کہ وہ بھی پہلے سے نہ تھا جسے وجود کی حاجت پڑی خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ تو ذاتِ حق میں ازل سے ثابت اور قائم ہے پس وجود کا تو اُس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اُس کے فعل سے خلق ہوگا نہ کہ صدور۔ ادھر یہ واضح ہے کہ خیر کا دوسرا نام وجود اور شر کا دوسرا نام عدم ہے، اس لئے اب اس دعوے میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیئے کہ خلق جب بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا۔ اب اگر خلق شر خالق کے حق میں کوئی بُرائی یا بُری نسبت ٹھہرائے جس سے خالق کی تنزیہ ضروری ہو جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ معاذ اللہ نفس تخلیق ہی کوئی بُرائی اور عیب ہے جس سے خالق کو منزہ ہونا چاہیئے کیونکہ خلق خیر تو باقی نہ رہا وہاں تو خلق کی جگہ صدور خیر نے لے لی خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا۔ سو وہ بُرائی ٹھہر گیا اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ جب اصول قدریہ سے ذاتِ حق سرے سے تخلیق ہی سے معری رہ گئی اور ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اُسے خالق کہنا ہی خلافِ حقیقت بلکہ ایک گستاخی

ٹھہر گیا۔

اب قدریہ غور کریں کہ خلق شر کی نسبت سے وہ خدا کی تنزیہ کر کے چیک سرے سے صفتِ خالقیت ہی کو اُس سے اڑا رہے ہیں تو کیا یہی وہ تنزیہ ہے جس کے بل بوتہ پر وہ اہل سنت کو ترکِ تنزیہ کا طعن دے رہے تھے ؟ اس سے تو اہل سنت ہی اچھے رہے کہ انہوں نے خدا کو خالقِ مشرمانِ حقیقی معنی میں اُس کی شانِ تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدمِ زودِ مخلوق اور اُس کے عدم اور آثارِ عدم کو خدا کی ذات سے الگ مان کر اُس کی شانِ تنزیہ کو بھی ثابت کر گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدریہ نے خلق شر کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں انہوں نے خلق شر اور اقصافِ باشر کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو الجھا دیا۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ خلق شر کی نسبت خدا کی بارگاہ کے لئے کوئی بُری نسبت نہیں بلکہ کمال کی نسبت ہے جو اُس کی بارگاہ کے شایانِ شان ہے کیونکہ جب یہ واضح ہو گیا کہ خلق کے معنی عطاء و وجود کے ہیں تو خلق شر کے معنی شر کو یعنی عدم کو دے دے دینے کے ہوتے اور وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اگر یہ کہا جائے کہ اُس نے شر کو وجود کیوں دیا ؟ تو سوال یہ ہے کہ اُس نے خیر کو وجود کیوں دیا ؟ حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر کیا ہے اور وہ ہے مثلاً صفاتِ کمال کا اظہار تو یہی حکمت شر کو وجود دینے کی بھی ہے، وہاں بھی اظہارِ صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا اظہار خیر کے نمایاں

ہونے سے ہو سکتا تھا اور بعض کا شرکے نمایاں کرنے سے، اگر اس سلسلہ میں اسلام کے پیدا کرنے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایجاد کی بھی ضرورت تھی، اور اگر مسلم کو پیدا کر کے صفت انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفت غضب کا اظہار مقصود تھا اور اگر مسلم کو ٹھکانا دینے کے لئے جنت کی پیدائش کی ضرورت تھی، تو کافر کا ٹھکانا بنانے کے لئے جہنم کی بھی ضرورت تھی۔
درکارخانہ عشق از کفر ناگزیر است
دوزخ کرا بسوزد گر بولب لب نباشد۔

بہر حال خلق شریر تو کیا ہوتا وہ اتنا ہی ضروری اور اعلیٰ تر تھا جتنا کہ خلق خیر پس خلق شریر اس کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لئے شر نہیں۔ ان اوصاف بالشر یعنی شر سے موصوف ہونا اور بالفاظ دیگر شریر ہونا بلاشبہ برا ہے سوائے اس کے کہ اگر وہ پاک ہے۔ پس کہاں شریر ہونا اور کہاں شریوں کو وجود کی دولت بخشنا، اور وہ بھی حکمت و مصلحت جس کی تفصیل آچکی اور بالخصوص جبکہ وہ شر بھی مجموعہ عالم کی نسبت سے خیر ہو جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

بہر حال خلق شر شر نہیں اوصاف بالشر شر ہے جس سے وہ منزہ ہے۔ اس لئے قدر یہ کہ خلق شر کی نسبت کا نام لے کر اہل سنت اور ان کی شانِ تنزیہ کو مطلقاً کرنا محض تعصب بظلمہ۔ درحالیکہ انہوں نے جو خالق کی تنزیہ کا اصول ٹھہرایا ہے اس کے ماتحت ایک نہیں کتنی ہی شرکی نسبتیں حق تعالیٰ جناب میں لازم

آجاتی ہیں۔ انہوں نے بندہ کے افعال کی بُرائی بھلائی کی ذمہ داری سے بارگاہِ حق کو بچانے کے لئے خالق افعال خود بندہ کو مان لیا ہے کہ وہ خود اپنے کئے کا ذمہ دار ہے تاکہ تکلیف شرعی اور کارخانہ سزا و جزاء اپنی جگہ استوار رہے اور خدا کی بارگاہ تک کسی ظلم و سفسد وغیرہ کی نسبت نہ ہو لیکن اس بندے کو خالق مان کر اوّل تو شرک کی نسبت سے اس کی بارگاہ و وحدانیت کو بچا سکے کیا خدا کے لئے کسی شرک کا کھڑا ہو جانا اور وہ بھی اس کی صفت خاصہ یعنی احیاء و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لئے چلتا ہے تو اگر خدا کو اس کی معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندوں نے کیا فساد مچا رکھا ہے تو یہ جہل ہے اور جہل کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے اور اگر علم ہے تو پھر اگر اُسے اس قیمتی معصیت سے بندے کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔ اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھلے بندوں شرک کا خانہ جاری کرتا ہے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سفاہت ہے اور سفاہت کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔

بلکہ سوال اور اوپر تک چلتا ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندے میں معصیت کرنے کی قوتیں ہی آخر اس نے کیوں رکھ دی تھیں کہ یہ سارے قہقہے بُری نسبتوں کے چلے؟ نیز جن اشیاء کے استعمال سے اس کے معاصی کو تقریر ہوتی تھی انہیں پیدا ہی کیوں کیا تھا کہ ان بندوں کو ان کی

طرف رجحانات ہوں اور وہ جتنائے معاصی بنیں۔

بہر حال اگر بقول قدریہ اہل سنت کے مذہب پر ایک خلقِ شرکی نسبت بارگاہِ الہی کی طرف ہوتی تھی جو ان کے نزدیک مشر اور شانِ تنزیہ کو بد لگانے والی تھی تو خود قدریہ کے مذہب پر ایک کے بجائے شرکی بیسیوں نسبتیں جہلِ عجز اور سفاقت اور تخلیقِ خاصیات سینہ وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا قلع متفق علیہ ہے پس اس سے تو اہل سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم از کم خدشات وارو ہو سکے، اور معروضاتِ سابق پر غور کیا جائے تو خلقِ شرکی نسبت کوئی بری نسبت ہی نہیں کہ اُسے خدشات کا محل کہا جاسکے۔

قدریہ نے اہل سنت کی خیر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ہم افعالِ عباد سے خُدا کے ارادہ، علم، تقدیر اور تخلیقِ افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اس لئے کرتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ثابت نہ ہو جس سے خُدا تعالیٰ پر اکراہ و ظلم کا دعبہ آئے جیسا کہ خود اہل سنت بھی اُسے مجبور محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں۔ لیکن اگر اُس کے افعال کے بارے میں خُدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلومِ علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے بندہ مجبورِ شہر جائے گا یا تقدیرِ سابق مان لی گئی۔ تو مقدر نوشتہ سابق کے خلاف جا نہیں سکتا اور یہی جبر ہے تو بندہ جبری محض ثابت ہو جائے گا اور بھیر وہی تکلیف شرعی اور سزا و جزاء کا سلسلہ اس مجبور محض کے حق ظلم ہو جائے گا جو تنزیہ حق کے خلاف ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ علمِ سابق سے شئی کا معلوم

ہونا لازم آتا ہے مجبور ہونا لازم نہیں آتا کہ وہ مسلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فرد کی نسبت علم ہی خُدا کا یہ ہو کہ وہ اختیارِ خودِ فلاں کام کرے گا تو اس سے باوجود علمِ خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم آجائے گا بلکہ اختیار لازم آئے گا، یا اسی طرح ارادہ سابق سے شئی کا مراد ہونا تو لازم آئے گا لیکن کا سب کا مجبور ہونا کیسے مفہوم ہو جائے گا۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خُدا نے انسانی افراد کی نسبت ارادہ ہی یہ فرمایا کہ وہ اپنے پُرسے عمل با اختیار خود کریں تو اس طرح خود ارادہ الہی سے انسان کا اختیار ہونا ثابت ہوا نہ کہ مجبور ہونا۔ اسی طرح تقدیر سے شئی کا مقدر ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ امتازہ میں ہو، اور اپنی اُن ہی حدود میں رونا ہوتا ہے کہ وہ جبر رونا ہو، اور بندہ اُس سے مسلوب الاختیار شہر جائے۔ کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خُدا نے مقدر ہی یہ کیا ہو کہ فلاں بندہ فلاں عمل بارادہ خود اور اختیارِ خود کرے گا تو اس صورت میں یہ تقدیرِ سابق ہی انسان کے لئے اختیار کے ثبوت کا ذریعہ بن جاتی ہے نہ کہ جبر و جبر محض کا مال زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ بندہ کا ارادہ اور اختیار بھی مقدر اور ازلی علم میں تصور ہو سو اس سے اختیارِ عبد کا لزوم ثابت ہو جائے جو اُس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اُس کا سلب اور بندہ کی مجبوری۔ خلاصہ یہ ہے کہ قدریہ نے تو افعالِ عباد کے دور کنوں خلق اور کسب میں سے خلق کو نشانہ بنایا تاکہ بندے میں اُن کے مفروضہ اختیارِ مطلق پر آج نہ آئے۔ اُن کی زور آزمائی چل نہ سکی۔

ادھر جبر نے کسب اور اختیار عبد کو نشانہ بنایا تاکہ بندے میں اُن کا مفروضہ جبر محض نہ کہیں پاور ہوا ہو جائے۔ مثلاً اس قدر یہ کہ بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گزری ہے انہوں نے اس انداز سے ظاہر کیا کہ جبکہ بندہ اور اُس کے افعال کے بارے میں الہی سابق تقدیر الہی قدیم اور ارادۃ الہی اولیٰ ہے تو بندے میں اُس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے پھر بھی اگر وہ با ارادہ اور با اختیار مانا جائے اور اپنے افعال با اختیار خود کرے تو ارادۃ الہی محفل ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ ارادۃ عبد کے ماتحت خود اُس کی مراد تو چل جائے مگر مراد خداوندی رہ جائے حالانکہ ارادۃ خداوندی سے مراد کا تخت مال ہے، اسی طرح تقدیر الہی سے مقدر کا انحراف محال ہے اس لئے بندے میں ارادہ و اختیار ہی کا ہونا محال ہے میں عرض کر دں گا کہ یہ اُس صورت میں ممکن ہے کہ بندے میں ارادہ مستقل مانا جائے لیکن اگر ارادہ و اختیار غیر مستقل مانا جائے جو ارادہ الہی اور اختیار الہی کے تحت میں ہر تو نہ تخت کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف و انفصال کا۔

اب رہا یہ کہ بندے کے ارادہ و اختیار کو خدا کے ارادہ و اختیار سے کیا علاقہ ہے؛ آیا اثبات و نفی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندے میں بالکل منفی ہوں یا اثبات محض کا کہ دونوں میں مساوی درجہ میں ہوں یا نفی محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں، اس کی تفصیلات گزر چکی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبت بندے کی اور صفات کو صفات خداوندی سے ہے، وہی نسبت اختیار

عبد کو اختیار معبود سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور ظل اور حقیقت و مجازی۔ کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت ہیں۔ اور مخلوق میں ظل و عکس اور مجاز و سواس نسبت سے بندے کے اختیار کا یہ نسبت اختیار خداوندی کمزور و ضعیف، غیر مستقل اور عارضی ہونا لازم آتا ہے لیکن منفی اور معدوم ہونا لازم نہیں آتا کہ بندے کو مجبور، محض کہہ دیا جائے ورنہ پھر زندہ کی دوسری تمام صفات سمیع، بصیر، بکلّام، قدرت وغیرہ بلکہ بندے کی حیات اور وجود ہی سے انکار کر دیا جائے۔ کہ جیسے اُس میں ارادہ اختیار نہیں کہ ارادہ و اختیار اللہ کا ہے نہ کہ بندے کا، ایسے ہی اُس میں سمیع و بصیر وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ بندہ زندہ اور موجود بھی نہیں ہے کہ زندگی اور موجودگی بھی اللہ ہی کی ہے کہ یہ سارے اوصاف اُس میں بہ نسبت اوصاف خداوندی مجازی ہی تو ہیں۔ پس اگر مجاز کے معنی نفی کے ہو سکتے ہوں، اور بندے سے سمیع و بصیر وغیرہ کا یک تخت انکار کر دیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ و اختیار کی بھی اُس سے نفی کر دی جائے۔ لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ سماعت ہو نہ بصارت، نہ اختیار و ارادہ ہو نہ قدرت، حتیٰ کہ نہ حیات ہو نہ وجود تو آخر وہ ہے کہاں کہ اُس کے بارے میں موجود اور سمیع و بصیر ہونے کا عرف عام میں اعلان کیا جاتا ہے؟ اور اُس کے ارادے و اختیار کی بخشش اُنھیں۔ اگر سچ مجاز کے معنی نفی محض کے تسلیم کر لئے جائیں تو یہی وہ فسطائیت ہے کہ بندہ اور کل کا کل عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف بصفات ہے اور نہ فاعل بافعال۔ بلکہ محض وہی فرضی

اور خیالی ہے۔

عرض جبر یہ نے تو بندے کے کسب و اختیار پر اعتراض کیا اور قدریہ نے خدا کے خلق اور ایجاد پر۔ اور اس طرح اہل سنت کے مذہب کے ان دونوں رکنوں کو مجروح کرنا چاہا۔ لیکن انہیں منہ کی کھانی پڑی اور اہل سنت نے ان کے نظریات کو جس حد تک مجروح کیا وہ اُس کے تدارک سے عمدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

بہر حال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبور محض کہلائے جیسا کہ جبریینہ کہا، اور نہ خالق ہے کہ مختار مطلق کہلائے جیسا کہ قدریہ نے کہا۔ اُسے بے اختیار محض کہنا تو بے وجود محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور اُسے بے جبر محض کہنا بے عدم محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوط عدم ہے۔ پس نہ تو وہ موجود مطلق ہے کہ اُس میں عدم کا نشان نہ ہو، اور نہ ہی معدوم مطلق ہے کہ اُس میں وجود کا نشان نہ ہو، اس لئے نہ تو وہ مختار مطلق ہے کہ اُس میں جبر کا نشان نہ ہو، اور نہ مجبور محض ہے کہ اُس میں اختیار کا نشان نہ ہو۔ بلکہ وجود و عدم کے اختلاط کی وجہ سے وہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجموعہ ہے جس میں کسی ایک جہت کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ان فرقوں کی نظری اور فکری قلابازیاں دیکھ کر حقیقتاً اہل سنت و الجماعت کے اصابت فکر، اعتدال نظر و صحت عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے، کہ نہ انہوں نے بندہ

کو دبی اور فرضی کہا بلکہ موجود مانا، پھر موجود مان کر نہ اُسے مجبور محض کہا بلکہ مختار مانا۔ پھر مختار مان کر نہ اُسے مختار مطلق کہا بلکہ معدوم الاختیار مانا اور معدوم الاختیار مان کر اُسے مختار با اختیار غیر مستقل مانا۔ با اختیار مستقل نہیں مانا۔

پس اُن کے دعوے کا حاصل یہ ہوا کہ بندہ مختار ضرور ہے مگر با اختیار غیر مستقل نہ با اختیار مطلق۔ وہ فاعل افعال یقیناً ہے مگر بدرجہ کسب نہ بدرجہ خلق۔ گویا اُنہوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر وجود غیر مستقل پس ان کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالاختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ وہ مستقل بالوجود نہیں بلکہ جیسے اُس کا وجود غلی اور عارضی ہے۔ ایسے ہی اُس کا اختیار بھی غلی اور عارضی ہے اور ظاہر ہے کہ اہل سنت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسی اور مشاہدہ ہے جو واقعات کے عین مطابق اور میزان اعتدال میں بلا پابستگ مل جاتا ہے۔ کیونکہ اس مخلوط الوجود والعدم بندے کی حقیقت حجب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خدا کی تخلیق بغیر پردہ عدم سے بلکہ آزاد اسکے، اور از خود موجود نہ ہو۔ تو بلاشبہ اُس کے افعال کے مخلوط الجبر و الاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے سوا دوسری نہیں ہو سکتی کہ وہ کسب عبد کے ساتھ خدا کی تخلیق بغیر پردہ ظہور پنداسکیں نہ یہ کہ بندہ از خود انہیں ایجاد کر لے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق میں مستقل بالوجود اور مستقل بالاختیار نہیں تو فعل کے حق میں بھی مستقل بالاجاد اور مستقل بالاختیار نہیں ہو سکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اُس کی طرح مخلوق خداوندی ہوا مگر بشرط کسب۔

پس اہل سنت و الجماعت نہ تو جبریہ کی طرح اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے کسب تک بھی نفی کر دیں، اور نہ قدیریہ کی طرح اتنے اثبات پر آئے کہ بندہ میں خلق تک مان لیں کہ یہ محض افراط و تفریط تھی۔ ایک صورت میں بندے کی عقل و تئیر اور ارادہ و اختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک صورت میں بندے کے تمام عدمی نقائص جبر و اصل کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ دونوں امور اس لئے بے اصل ہیں کہ ان سے بندے کے وجود اور عدم دونوں کی نفی لازم آتی ہے جو بلاشبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبریہ، قدیریہ تو اپنے افراطی اور تفریطی تغلیطات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ:-

”وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْلَقْنَا قُلُوبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَابْتِغَاءَ هَوَاهُ
وَكَانَ آمُرًا فَرُطًا“

اور ایسے شخص کا کہنا نہ مانئے جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی نفسانی خواہش پر چلتا ہے اور اس کا ریم حال صدمے گزر گیا ہے۔

اور اہل سنت امر فرط سے الگ ہو کر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس کے مصداق ہو گئے کہ ”وَقُلُوبُ مَنْ رِبْكَم مِّنْ شَاءَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ شَاءَ“
فلیکفر۔

پس اہل سنت کا عقیدہ و حقیقت و اقامت سے مستفاد ہے جس میں اصلیت

اور حق و ثبات ہے اور قدیریہ، جبریہ وغیرہ کا نظریہ محض اُن کے فلسفیانہ تحلیل و تفریحی اور واقعات سے انکار یا بے خبری کا نتیجہ ہے جو بے اصل و بے ثبوت اور باطل ہے گویا سب اہل سنت ایک مثبت اور وجودی کلک طیبہ ہے کہ ”اصلہا ثابت و فرعہا فی السّماء“ اور مذاہب اہل بدع ایک منفی اور عدمی کلک خبیثہ ہے کہ ”اجتثت من فوق الارض مالہا من قرار۔“

حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے نہ فقط اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پر، پھر نہ محض کسب پر قائم ہے نہ محض خلق پر۔ پس انہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیار و ثبات کے تو جبریہ کا رد کر دیا، اور جبر و ثبات کے رد کے قدیریہ کا ابطال کر دیا ہے کسب و جبر پر رد لگائی ہے اور خلق و کسب سے قدیریہ پر۔ گویا ان دونوں متقابل مذاہب میں جو حیرت و حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اُسے تو قبول کر لیا ہے اور جو حقتہ اُن کے افراط و تفریط اور فلسفیانہ تغلیطات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا اُسے رد کر دیا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر ان دونوں فرقوں کو اہل سنت کے مقابل آنا تھا کیونکہ ان فرقوں کا مدار اُن حقائق پر نہ تھا جو اُن سے اہل سنت نے چھین لی بلکہ اُس افراط و تفریط پر تھا جسے اہل سنت نے رد کر دیا۔ سو وہ مقابل آتے اور اہل سنت پر مختلف شبہات کی بوجھاؤ شروع کر دی۔ قدیریہ نے خلق کو نشانہ بنایا اور جبریہ نے کسب کو۔ ایک نے جبر کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو۔ لیکن چنانچہ

نے ان تخیلات کو رد کر دیا اور حقیقت نکھر گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جبر و اختیار کا قصہ وجود و عدم کے مسئلہ پر دائر ہے اختیار وجودی صفت ہے اور اُس کے حصص و آثار میں سے ہے اس لئے جس نوعیت کا جہاں وجود ہوگا ویسا ہی اختیار ہوگا، اور جبر یعنی عدم اختیار کا حصہ اور اُس کے آثار میں سے ہے اس لئے جہاں جتنا عدم ہوگا اتنا ہی جبر ہوگا۔

حق تعالیٰ شانہ موجود اصل ہے جس میں عدم کا نشان نہیں، اس لئے اُس میں اختیار مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں ناپید مخلوق معدوم محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں۔ اس لئے اُس میں جبر محض ہے جس کے ساتھ اختیار کا نشان نہیں اور پیدا شدہ مخلوق وجود و عدم سے مرکب ہے۔ اس لئے اُس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی۔ بندے میں عدم چونکہ اہل ہے اس لئے اُس پر جبر بھی اہل ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لئے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے۔ عدم اور ایثار عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لئے جبر بھی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے، اس لئے اُس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے۔

اور جیسے کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متعارف نہیں ہو سکتا کہ فی نفسہ عدم لاشعے محض ہے اس لئے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اُس کا چرچا بھی نہیں ہو سکتا جیسے دھوپ کے ٹکڑوں اور ریل مثلث شکلوں کی گرداگرد کی

ظلمت بھی نور آفتاب سے ہی نمایاں ہوتی ہے از خود نہیں، اسی طرح بندے کے نفس کی برائی ظلمت اور افعال شر جو عدمی امور ہیں بغیر افعال خداوندی کے جو وجودی آثار ہیں نمایاں نہیں ہو سکتے یعنی خلق الہی کے بغیر کسب عبد کوئی شے نہیں کا از خود ظاہر ہوئے۔ قدریر نے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ دیکھا کہ اُس کے ظہور کے لئے خلق الہی ضروری ہے۔ پس اس میں ایک جزو اگر تنزیہ کا تھا کہ عین شر کی نسبت بندے کی طرف ہو تو دوسرا جزو عدم تنزیہ کا تھا کہ اس ظلمت شر کی تخلیق کو منسرب کر دیا جائے بندے کی طرف جو غیر واقعی ہے اور انکار کر دیا جائے خلق الہی کا جو امر واقع ہے اور جس طرح نور و ظلمت سے مرکب شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی، یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جاسکتی ہے، ایسے ہی مخلوق جو خیر و شر سے مرکب ہے اُس کی خیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اُس کے ظلماتی نفس سے نہ شر خدا میں سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جاسکتی ہے الخیر کلہ منک والیک والشر لیس الیک

اور جیسے بندے کا وجود بغیر وجود خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا کہ وہ محض سایہ وجود ہے نہ کہ اصل وجود۔ اسی طرح اختیار عبد بھی بلا اختیار خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا، کہ وہ سایہ اختیار ہے نہ کہ اصل اختیار۔ لیکن منسوب بندہ ہی کی طرف ہوگا جیسے اور صفات وجود سمع و بصر اور حیات وغیرہ باوجود ظل و عکس ہونے کے اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف

اختیار خدا کی حرکت و تصرف کو خلق کہیں گے جو اشیاء کو وجود دیتا ہے اور اختیار عبد کی حرکت یعنی استعمال اختیار کو کسب کہیں گے جو وجود قبول کرتا ہے۔ مگر افعال جیکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ خلق کی طرف اس لئے بندے کے افعال بندے ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ نہ کہ خدا کی طرف اور اُس سے متعلقہ مگر ذمہ بندے ہی کی ہوگی نہ کہ خدا کی۔ پھر جس طرح بندے میں خدا کی طرف سے وجود اس انداز سے نہیں آسکتا کہ خدا کے وجود میں کمی پڑ جائے اور یہ وجود بندے اور خدا میں منقسم ہو جائے۔ نہ خدا کی لامحدودیت باقی نہ رہے۔ بلکہ بندے پر وجود خداوندی کا سایہ پڑتا ہے اور اصل وجود ذات خداوندی ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے، ایسے ہی اختیار عبد بھی خدا کی طرف سے اس طرح نہیں آتا کہ خود اُس کے اختیار میں کمی پڑ جائے یا بشوارہ ہو جائے جیسا کہ قدیرہ مدعی ہیں بلکہ بطور تخیلی اور سایہ کے آتا ہے کہ اصل اختیار ذات حق کے ساتھ قائم ہے۔ بندے میں محض اُس کا انعکاس ہوتا ہے جس سے انقسام اختیار یا استقلال اختیار عبد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا ورنہ وجود میں بھی ہو سکتا ہے حالانکہ وجود میں قدیرہ بھی تقسیم یا استقلال کے قائل نہیں۔ بہر حال بندے کے جبر و اختیار کا مسئلہ بندہ کے وجود و عدم کی نوعیت پر دائرہ ہے اور یہ نوعیت واضح ترین ہے۔ اس لئے جبر و اختیار عبد اور اُس کی نسبتوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔ بہر حال اہلسنت والجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور مجبور بھی، پھر وہ مختار ہو کہ اختیار خداوندی کے وسعت و احاطہ میں محض نہیں اور مجبور ہو کہ

عدل خداوندی کے کمال میں خارج نہیں ایک ایسا معتدل فلسفہ ہے جس میں نہ اجتماع ضد ہے نہ ارتفاع نقیضیں جو ابتداء میں سطحی طور پر محسوس ہوتا تھا بلکہ جیسے بندے کے ہر کمال کو خدا کے ہر کمال سے تفسید و اطلاق حقیقت و مجاز اور اصل و ظل کی نسبت ہے وہی اختیار عبد اور اختیار خداوندی میں بھی نسبت قائم اس نسبت سے نہ بندہ کی صفات کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ قدیرہ مدعی ہیں نہ صفات عبد کا فقدان لازم آتا ہے جیسا کہ جبرہ مدعی ہیں بلکہ بندے کے لئے وجودی صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل جو نہ بندے کے افعال کی نسبت کو بندے سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی تشریف بہرہ جانی ہوتی ہیں نہ بندے کے مکلف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلہ مجازات ہی میں اُن سے فرق پڑتا ہے۔

عرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سمع و بصر کلام اور حیات وغیرہ سے خدا کی ان ہی حقیقی اور ذاتی صفات کے اطلاق و عموم اور لامحدودیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان سے مستغنی ٹھہرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہو جائے اور نہ ہی بندہ کی ان صفات سے سرزد شدہ افعال البصار و سماع و نظم اور حرکت و سکون وغیرہ خدا کے افعال ٹھہرتے ہیں بلکہ بندے ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان مجازات کا باطنی رشتہ مخفی عوامل کے ماتحت خدا ہی سے رہتا ہے، ایسے ہی بندہ کے اُس مجازی اور خلقی اختیار سے نہ خدا کے اختیار مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اُس میں خدا سے مستغنی اور مشق قطع ہو کہ مستقل بالاختیار ہو سکتا ہے کہ مجاز بہر حال مجاز ہے گو گفتا ہی

ہم رنگ حقیقت ہو اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزد شدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہوگا کہ بہر حال وہ اختیار عبد سے صادر شدہ ہے گو وہ اختیار مجازی ہی سہی کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے مجاز ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور مشار الیہ بھی نیز پھر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ اندرونی عوامل کے تحت اُسی کی صفت فعل سے وابستہ رہتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب بالا جمال بندے میں اختیار بھی بوجہ وجود عقلاً بلکہ حساً ثابت ہو گیا جس پر تکلیف شرعی کا مدار اور سزا و جزاء کا اعتبار اور جبر بھی بوجہ عدم اصلی قائم رہا جس پر مسامحات شرعی کا مدار ہے تو مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیار عبد کی نوعیت پر دائر تھا حل ہو گیا اور اس لئے اُس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبری بات نہ رہی اور ظاہر ہے اور اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور الجھن نہیں۔

الجھن ہے تو تفصیل میں ہے اور وہ بھی عقول عامہ کی کمزوری کے سبب۔ سوال کے سمجھنے کا انسان کو تکلف نہیں بنایا گیا بلکہ شفقاً ان میں خوض کرنے کی اور پُر سے نعمت بھی فرمادی گئی۔ اس لئے مسئلہ تقدیر کو جزو ایمان جاننا اجمالاً اور اس میں خوض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی منصف اور متعارف حقیقت نہ رہی اور اس میں بھی اہل سنت نے معتدل اور مسلک تویم اختیار کیا۔

ان تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہل سنت

کے مسلک میں کوئی بھی پیچیدگی اور الجھن یا نقیضین کا اجتماع و ارتفاع یا کوئی تضاد اور اشکال محسوس نہیں کیا جاسکتا جو ابتدائے بحث میں محسوس ہوتا تھا۔ کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں قدرتا پیچیدگی یا تناقض ہوتا ہی نہیں۔ الایہ کہ حقیقت ہی ممکنوں کے سامنے نہ آئے اور فکر صمم پر تخیلات کا بیج نہ بیج جال تن جائے۔ ہاں پیچیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدریہ اور جبریہ نیز تلام اہل بدع کے مسلکوں میں ہے۔ کہ وہ بندے کو مخلوق مان کر یا تو اُسے خالق کی حدود میں پہنچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماع نقیضین ہے کیوں کہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات کے عدم استقلال کو چاہتی ہے خواہ اُس کی ذات ہر یا صفات و افعال اور خالقیت اُس کے استقلال کٹی کی متقاضی ہے پس ایک ہی شے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق بھی مستقل بھی جاننا اور غیر مستقل بھی اکھلا ہوا اجتماع نقیضین نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

اور یا پھر بندے کو مخلوق کہہ کر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ جبریہ نے کیا کہ بندے کو مجبور محض اور بے اختیار مانا جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اُس میں اختیار برابر ہی نہیں کیا گیا، اور اختیار آثار و لوازم وجود میں سے تھا تو یہ دعویٰ مراون ہوا اور اس کے کہ گویا اُسے وجود دیا ہی نہیں گیا اور وہ تاحال عدم سابق ہی کے پردوں میں چھپا ہوا ہے وجود کے دائرے میں ابھی تک آیا ہی نہیں مگر پھر بھی وہ اُس کے احوال و عوامل سے بحث کر کے اُسے احکام کا موضوع بھی بنا رہے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ معدوم نہیں اور عدم کے دائرے سے نکلا ہوا ہے پس ایک ہی چیز کو موجود بھی نہ ماننا اور معدوم بھی نہ کہنا کیا اکھلا ہوا ارتفاع نقیضین نہیں ہے؟ پس اجتماع و ارتفاع

تفصیل کا الزام دیا تو اہلسنت کو جا رہا تھا۔ لیکن سر خود اُن کے پڑا ہوا ہے۔
 ع ”وہ الزام اُن کو دیتے تھے تصور اپنا نکل آیا“

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر پیچیدگی اور کس چیز میں ہو سکتی ہے پس
 اہل سنت کے مذہب پر اگر چند سطحی شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو مسئلہ کی باریکی
 اور نزاکت کا تقاضا ہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا تو اہل بدع کے مذاہب پر ایک
 دو نہیں بیسیوں احتمالات نجوم کر رہے ہیں جو اُن کے مذاہب کی غیر معقولیت کی کھلی
 دلیل ہے۔

”لو آپ اپنے دام میں مستیاد آگیا“

نقل کو اُنہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتے
 پر خیر باد کہا تھا تو نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل، بلکہ صرف
 تخیل و ظن رہ گیا و ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً اب غور کیجئے کہ قدر یہ جبر
 وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواجبی غرض کر کے بحث تو اٹھائی تھی۔ اللہ کو خالق
 اور بندے کو مخلوق مان کر خالق کی تنزیہ و تقدیس اور بندہ کو اُس سے ربط و
 نسبت دینے کے لئے اور ختم کی خدا کے انکار، خدا کے کمالات کے انکار اور
 خدا کے افعال کے انکار پر، گو یا نتیجہ بحث میں ثابت ہوا کہ اُن کے یہاں تنزیہ
 کے معنی انکار کے تھے۔

ظاہر ہے کہ الہیات کے سبھی مسائل میں جن کا مار نقل صحیح اور اتباع و

اخلاص پر ہے جس میں نیچے عقل سلیم منطوی ہوتی ہے محض فلسفہ آفاقی اور تخیل آفرینی کی راہ
 سے گھسنے اور شاہدہ حقائق کو دماغی گھیر سے خالی خیالی طور پر حل کرنے کی کوششوں
 کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل ہو جائے اور تو
 بزرگ حقیقت سامنے آکر دماغ کو پراگندہ کر دیں جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سے
 رہیں۔ اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں۔
 ع ”چوں ندیدند حقیقت رہ افشا زوند“

اس لئے فلاسفہ کے حصہ میں دماغی گردشوں اور فکری الجھنوں کے سوا کچھ
 نہ آیا۔ لیکن اہل سنت والجماعت اور محققین دین، اخلاص و اتباع کے مضبوط بازو
 یعنی علی بصیرت انا ومن اتبعنی کا سہارا لے کر اور نام نہاد عقل کی سطحی فحشوں
 یعنی فوجہا بما عندہم من علمہ کے غرور سے الگ ہو کر جب، اس نازک
 اور پیچیدہ مقام میں بے لوث ہو کر داخل ہوئے اور دانائی کے ساتھ دامن بچاؤ
 باہر آئے اور اس آمد و رفت میں اعتدال سے مسئلہ کی دونوں سمتوں کو دیکھ کر
 افراط کی طرف جھکے نہ تقریط کی جانب متوجہ ہوئے، بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت
 ہی کو سامنے رکھ کر اپنی پوری باطنی بینائی کو اسی پر جما دیا تو انہیں عقل کے بجائے
 حقیقت کا جمال جہاں آراء نظر آگیا اور انہوں نے بندے اور خدا کا درمیانی ربط کھل
 دیا اور خدا اور بندے کے اختیار کی نوعیت اور اُن کی باہمی نسبت و اشکاف کر دی
 ایک طرف شانِ عبودیت کو سامنے رکھا اور دوسری طرف شانِ اُلوہیت کی تنزیہ و

تفہیس کو لگا ہوں سے اچھل نہ ہوئے دیا اور یہ ثابت کر دکھایا کہ تنزیہ کے معنی مخلوق کو خالق سے منقطع کر دینے یا خالق کو مان کر مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق کو مخلوق کہہ کر خالق کے کمالات مستقل کی نفی کر دینے یا کمالات خالق کو سامنے لا کر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو ٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق کہہ دینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھ کر دونوں کے دونوں کے حقیقی منصب کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبت کے واشگاف کر دینے کے میں پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہو کر رہ گئے اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام نکھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف نکلے اور کامیاب ہو گئے۔

غرض اس جامع الاضداد اور بالاتر از عقول مسئلہ کو اس خوبی اور عقولیت سے دُنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا سب سے زیادہ معقول مسئلہ ہی مسئلہ تقدیر نظر آئے لگا۔ اور اس مسئلہ کی مخالفت جہتوں کی غیر مقبولیت کو اس درجہ واضح کیا کہ ان اختراعی مسکوں سے زیادہ کوئی مسئلہ غیر معقول اور اُس کے مدعیوں سے زیادہ خفیف العقل اور شبک دماغ کوئی نہ رہا۔ خواہ وہ قدیر ہوں یا جبریت اور مفسطائید۔ اہل سنت میں اس عقدہ لا ینحل کو حل کرنے والے محقق جہتوں نے مسئلہ کو خود سمجھ کر دُوسروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اُسے پانی بنا کر حلق کے نیچے اُتار دیا ہے۔ سلف اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور اپنے دور میں انہوں نے اپنے مسئلہ سے متعلق اشکالات کو جو وقت کی پیداوار تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھا کر مسئلہ کی

محققانہ تقریریں کیں۔ جیسے سلف میں حضرت علی ابن عباسؓ حسن بصریؒ وغیرہ پھر قرون مابعد میں اشعریؒ غزالیؒ رازیؒ شیخ اکبرؒ عارف رومیؒ وغیرہ۔ پھر قرون متاخرہ میں مجدد سہندہیؒ امام ولی اللہ شاہ عبدالعزیزؒ وغیرہ۔ پھر ان کے اخلاف رشیدیہ حکیم الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ مومسن العلوم دیوبند، وغیرہ وغیرہ اکابر اہل حق میں اُسے بدیہی بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اخلاف حالیؒ ہیں جو افراد مسئلہ کو سمجھنے والے اور اُسے صاف کر دینے پر قلم اُٹھا سکتے ہیں۔ وبالله التوفیق۔

محمد طیب غفرلہ

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۹ رمضان المبارک ۱۳۶۶ھ

بالحق

ارزان اور خوبصورت نئی مطبوعات

العلم والعلماء	علامہ ابن عبدالبر کی مشہور کتاب کا اردو ترجمہ مجلد عمدہ
سوانح مولانا رومؒ	مولانا سید اصغر حسینؒ
حدیث رسول کا قرآنی معیار	مولانا قاری محمد طیب صاحب مظلہ
گاہوں میں جمعہ کے احکام	حضرت گنگوہیؒ و حضرت تھانویؒ
حیات عیسیٰ علیہ السلام	مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ
ختم نبوت	" " "
اصول دعوت اسلام	مولانا قاری محمد طیب صاحب مظلہ
دست عین	مولانا سید اصغر حسینؒ
سبیل الرشاد	حضرت گنگوہیؒ
سلسل طیبہ	مولانا حسین احمد مدنیؒ
مکتوبات امدادیہ	حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ
دیوبند سے بریلی تک	مولانا ابوالادھان مدنیؒ
اذان اور اقامت	مولانا سید اصغر حسینؒ
اوقات القرآن	حضرت گنگوہیؒ
اسلام کا اخلاقی نظام	مولانا قاری محمد طیب

آج ہی طلب فرمائیے: **ادارہ اسلامیات**، ۱۹۰۔ انارکلی لاہور



ادارۃ السلفیہ

○ مینا کمانڈر مینشن مائل روڈ، لاہور ————— فون: ۶۲۲۳۳۱۲، فیکس: ۶۲۲۳۴۸۵، ۴۲۲۳۳۱۲
○ ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان ————— فون: ۶۲۳۳۹۹۱، ۶۲۳۳۲۵۵
○ سرہن روڈ، بھوک اردو بازار، کراچی ————— فون: ۶۶۳۲۳۰۱